LA PERSONALIDAD Y EL DEVENIR ARABOISLÁMICOS



Hichem Djaït



Colección El Magreb

LA PERSONALIDAD Y EL DEVENIR ARABOISLÁMICOS

Directores de la Colección: Alfonso de la Serna, Bernabé López
y Miguel Hernando de Larramendi
Traducción: José Burgoa Abarca
Diseño de cubierta: Fernando Gómez

Esta obra es traducción de *La personalité et le devenir arabo-islamiques*, Éditions du Seuil, París 1974.

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-673-1
Depósito Legal: M. 43604-1996
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19 - Madrid 28007
Impreso en los Talleres de Gráficas Lormo, S. A.
Isabel Méndez, 15 - 28038 Madrid
Impreso en España - Printed in Spain

HICHEM DJAÏT

LA PERSONALIDAD Y EL DEVENIR ARABOISLÁMICOS


EDITORIAL
MAPFRE

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE

HACIA UN DESTINO COMÚN

TERCERA PARTE

DIALÉCTICA DE LA CONTINUIDAD Y DEL CAMBIO

CUARTA PARTE

REFORMA Y RENOVACIÓN EN LA RELIGIÓN

QUINTA PARTE

EL HOMBRE ARABOMUSULMÁN

SEXTA PARTE

ORGANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD Y DEL ESTADO

APÉNDICES

INTRODUCCIÓN

Hace tiempo que tenía pensados los principales elementos de este libro. Escribirlo y darle forma era otro asunto. Dudaba si embarcarme en esta aventura, pese a los ánimos que me daban algunos amigos, como si me sobreviniera la impotencia de realizar, esta impotencia que a mi juicio caracteriza al intelectual tunecino y, más extensamente, al magrebí. Hicieron falta circunstancias excepcionales para lanzarme a esta tarea y proseguirla frente a las resistencias internas y las presiones exteriores.

El punto de partida de esta reflexión fue mi experiencia como tunecino. En Túnez me he movido en diversos ambientes, donde pude observar puntos de vista distintos sobre las cosas. Conviví con los problemas que allí se suscitaban y que me eran propios y había hecho míos. Pero la multiplicidad de las relaciones humanas no sólo aporta un cierto enriquecimiento. Conlleva también la confrontación, un desafío a la coherencia del yo y desemboca, en último término, en el sufrimiento y la soledad. En Túnez no me sentía a gusto en ningún medio concreto. A la vez concurrían a este desajuste la sed de unos horizontes intelectuales más vastos y una rebeldía contra los constantes retos que afectan a la razón y al hombre. El espíritu libre es acosado por todo tipo de fanatismos y no se encuentra cómodo en ningún constreñimiento, visión parcial o preestablecida de las cosas. Así pues, esta investigación apunta, ante todo, a hacerme ver claro dentro de mí mismo, a precisar mis ideas acerca de lo que me preocupa y a prolongar una búsqueda subterránea de la verdad.

¿Se trataba de un malestar singular? Pienso que la inquietud y la insatisfacción son hoy el sombrío privilegio de la conciencia intelec-

tual magrebí. Pero lo que en otros lugares es fermento propicio para la expresión y la creación se hace aquí estancamiento, impotencia, esterilidad. ¿Por qué? En la actual evolución del Magreb es patente la supremacía de la acción y la política sobre el pensamiento, el saber y la cultura. El pensamiento está alienado por una historia inmediata sobre la que no gobierna, que la atraviesa y se refleja en él. La vitalidad intelectual se refugia en el discurso oral, prolongando así viejas tradiciones árabes. El clima de opresión política que reina en nuestras regiones, desde el extremo oriente al extremo occidente árabes, explica de sobra y sin duda alguna ese amordazamiento de la expresión. Con todo, la asfixia de la libertad jamás logró refrenar del todo los envites de la inteligencia.

Para explicar esta renuncia al pensamiento crítico existen ciertamente razones históricas y sociológicas más sutiles. En Túnez, por ejemplo, desde hace más de cuarenta años, las inteligencias más privilegiadas quedaban atrapadas en el torbellino de la acción y, cuando ésta se vio coronada por el éxito, lo fueron por el ejercicio del poder. En todas las épocas, la clase intelectual se ha asociado más o menos con el Estado y, en un momento dado, se ha constituido en verdadera aristocracia intelectual y clerical. Dicha tradición, aunque con nuevos elementos, se mantiene. Los intelectuales que nos gobiernan en la actualidad han dejado ciertamente de serlo. Sin embargo, algunos de ellos conservan la nostalgia de una vocación frustrada. Tan sólo son hostiles a la manifestación de nuevos talentos. En cuanto a la mayoría de los que no han accedido a altas responsabilidades, viven con la falaz esperanza de alcanzarlas un día. Es porque no desesperan completamente del poder o de un poder cualquiera que no se entregan con pasión a la actividad intelectual. Se sienten como si estuvieran de paso, pero ese paso permanece y nada se hace, o muy poco.

Resulta significativo que la actividad intelectual existente esté orientada mayoritariamente hacia la vida universitaria. En esta tradición en vías de crearse se conjugan el peso inconsciente del modelo islámico —en particular, la *zeitūn**— y la atracción del modelo francés, aunque éste último adoptado justamente en un momento en que se esclerosa. Desde el punto de vista social, la función universitaria no es reconocida como valor. Está lejos de gozar del prestigio

* N. de T.: Universidad clásica tunecina.

que acompañaba a los antiguos ulemas y a ese saber que avalaban la religión y, en último término, el mismo Dios. De todas formas, no abandonamos el círculo de la función, la autoridad, el poder, el valor social.

En ese mundo universitario apenas existe la ambición de pensar y hay un prejuicio frente a la libre reflexión. La erudición absorbe todas las capacidades. Se entrevé una situación exactamente opuesta a la de Oriente, donde los torrentes de verbalismo ciegan cualquier esfuerzo científico serio. Por consiguiente, el resultado es que en Túnez tenemos una erudición árida, aún balbuciente, y que en Oriente reina un pensamiento pobre, vulgarmente ideologizado, mal informado. Aquí y allá, pensar sobre el pasado y el futuro es patrimonio del político, es decir, del hombre partidista, incapaz, por otra parte, de dar una forma teórica a su discurso. Paradójicamente, de Marruecos nos ha llegado la reflexión crítica más audaz sobre los problemas del mundo árabe, la de Laroui; del mismo modo que se llevan a cabo allí las investigaciones más avanzadas en el campo de la expresión literaria. Se diría que, al ser abandonado a su suerte, el espíritu encuentra su vocación y su combatividad. Argelia figuró durante mucho tiempo a la vanguardia de la literatura magrebí, pero la coyuntura histórica hace que la expresión francesa se practique hoy con un cierto sentimiento de culpabilidad. Además, dentro del Estado se manifiesta un antiintelectualismo radical, lo que ha acarreado la expatriación de sus más firmes elementos. Por último, debido a la ausencia de una tradición universitaria y a causa del corte largo tiempo mantenido respecto a la herencia araboislámica, existe una clara preponderancia de la literatura de ficción sobre la reflexión histórico-filosófica, necesariamente entroncada con las ciencias humanas.

A pesar de todas estas dificultades, estoy convencido de que la renovación del pensamiento árabe no vendrá de Oriente, sino de este Magreb desgarrado, porque si en el ala occidental del mundo árabe se puede deplorar que el renacimiento intelectual no haya estado a la altura del renacimiento político, la tendencia general es, con todo, ascendente. En el Machrek, el anterior progreso se encuentra bloqueado, y a este respecto se debería hablar más bien de regresión cultural que de estancamiento o distorsión. En efecto, ¡qué desierto, en comparación con la notable efervescencia de la primera mitad de siglo! El autoritarismo del Estado ahogó todo espíritu do-

tado de un criterio libre. Aún hay más: en el Machrek, el pensamiento no fue directamente fecundado por la cultura occidental y ello motivó una asimilación desordenada o falseada de las conquistas de la modernidad universal, completada con una visión no menos falseada de la historia árabe antigua. Ese corazón del Islam y de la arabidad coincide tan perfectamente consigo mismo y con su pasado que se siente incapaz de verse y de verlo. Justamente porque su personalidad está rota, el Magreb, al segregar un distanciamiento frente a sí mismo, libera un punto de vista, condición necesaria de toda verdad. Al unir arcaísmo extremo y apertura, extremada apatía y vigor creativo, el Magreb irá todavía largo tiempo rezagado respecto al Machrek en número y variedad de obras producidas, pero se distanciará en calidad y valor, lo que, por otro lado, ya está sucediendo.

Pienso, por ejemplo, en cuánto tiene de equilibrado, matizado y vigoroso el pensamiento de un Laroui o de otros en gestación, centrados en la filosofía o la lingüística. Por su asunción tanto de la tradición cultural araboislámica como de la occidental, representan un esfuerzo sin parangón en Oriente.

Si bien puede situarse mi reflexión en el ámbito del pensamiento reformador islámico o si lo prolonga en su intención, en el plano del contenido se aparta completamente de él. Del mismo modo, si la obra de Michel 'Aflaq me conmovió por su deseo de cambiar directamente las cosas y por el áspero ardor de su profetismo, no me siento miembro de la familia espiritual del ba'tismo ni del nacionalismo árabe. En tanto que busco elementos de visión general de la historia pero inclinada hacia los problemas de mi mundo, prosigo inconscientemente la tradición del pensamiento histórico magrebí. Ante cada gran crisis de civilización, cada vez que nos hemos encontrado en el final de un mundo, ha surgido en el área magrebí una reflexión sobre la historia. San Agustín, Ibn Jaldūn y Jair-ar-Dīn Pachá acompañaron la caída del Imperio Romano, el fin del Islam medieval o la muerte del Islam turcomediterráneo surgido en el siglo XVI. Su filosofía de la historia es la más vigorosa que engendró la cultura del Mediterráneo sur en este terreno. La época contemporánea, que en el espacio de un siglo ha visto la intrusión masiva de Occidente y más tarde la emancipación política, debería provocar, a su vez, una corriente de pensamiento que, desde el desgarro, tomara acta del final de una época y teorizara sobre su conciencia más punzante.

Sin embargo, existen hoy razones para la esperanza que no tenían cabida en la época de Ibn Jaldūn o en la de Jair-ar-Dīn. Por ello, la perspectiva filosófico-histórica tiene que enriquecerse con la dimensión profética.

Crítico, antropológico o histórico-filosófico, este ensayo quisiera ser también una llamada a la conciencia árabe e islámica. Su suprema ambición es provocar su despertar. Existe en el mundo árabe e islámico un aprisionamiento de la palabra, una separación entre lo que se piensa y lo que se dice, de modo que lo primero debe salir a la luz. Contra todos los terrorismos, modos intelectuales y tradiciones académicas, este discurso se expresa en un lenguaje claro y se dirige a las conciencias elevadas y, sin embargo, sencillas y comprometidas con la vida de los hombres. He tenido en cuenta, en la medida de lo posible, los avances científicos: historia, sociología, psicoanálisis..., pero no me importa que tal o cual especialista encuentre algo que apostillar en un punto concreto. La ciencia nunca ha tenido más que visiones parciales sobre las cosas y los hombres. Cierto que en sí misma apunta a la verdad, pero, desde otro ángulo, sólo sabría ser la servidora del pensamiento total que apunta al hombre total. El antiideologismo de la ciencia contemporánea sólo es útil frente a las ideologías opresoras y simplificadoras, no ante el pensamiento abierto y libre, deseoso, además, de verdad. Analizar la realidad es elogiable, pero fundar lo que no existe o extraer del ser lo que está oculto y nos llama para poderse abrir es una empresa humana que supera a la ciencia.

Forjar un ideal humano, redefinir los valores, participar en las preguntas que asaltan al hombre de nuestro tiempo sin ceder por ello a la arbitrariedad ideológica, tal es, a nuestro juicio, la tarea de los intelectuales de esta generación. Una civilización no se desarrolla en ningún caso sin que se planteen desde la base los principios de dicho desarrollo, bien anónima y teóricamente, bien por el esfuerzo personal de una individualidad que engloba las virtudes del pensamiento y de la acción. El proyecto cultural de Occidente hunde sus raíces en el pensamiento griego, Platón entre otros, así como en multitud de creadores del siglo V. Por otro lado, Mahoma o Marx definieron una teoría y una práctica. Lo específicamente incomparable dentro del profetismo del pasado, en la religión, por ejemplo, es que trasplantó una estructura unificadora dentro de la multiplicidad de la peripecia humana.

En lo que nos concierne, no pretendemos nada de eso. Al contrario, esta reflexión sorprenderá por su falta de conclusión o por sus contradicciones. En ella no se encontrará nada de lo que pudiera parecerse a una afirmación sin ambigüedades. Resulta menos válida por sus resultados positivos que por la complejidad de su desarrollo, ya que pretende ser tensión viviente entre contradicciones y porque su objetivo es la conversión de las conciencias.

No sin una acuciante angustia ante su responsabilidad, el pensador reflexiona acerca del futuro de su sociedad. No exageremos ni un ápice el papel de las ideas en la vida humana; no todas tienen la influencia sobre la realidad que ansían. Sin embargo, la lógica o el azar de la historia procuran a algunas de ellas una difusión a veces inesperada, aunque muy a menudo deformándolas. Todo pensamiento centrado en una praxis comporta dicho riesgo y otros aún más graves, pero es preciso afrontar tales peligros, manteniéndonos, en todo caso, vigilantes.

A decir verdad, ignoro en qué medida la reflexión que aquí presento y que tendrá su continuación en otras obras encontrará eco en el mundo árabe. Podrá ser tachada en cada caso o en su conjunto, de occidentalista, integrista, ideologista, espiritualista... y de no sé cuántas cosas más. Un implícito dogmatismo anida en los diversos horizontes de la inteligencia árabe, incluidos los ya muy menguados de la conciencia científica. Los árabes tienden a asumir con fervor y vehemencia lo que descubren en último lugar. Cuando son modernistas, todo lo demás es despreciable; cuando revolucionarios, nada existe entonces fuera de la revolución. Incluso cuando son críticos, todo lo que es propuesta constructiva para el porvenir no es más que humo. Si el pensamiento vacila, vuelve sobre sí mismo e intenta aprehender la complejidad de lo humano, es porque es ecléctico o confuso, puesto que ya no se sabe qué etiqueta colgarle; como si la creación fuera imposible, como si nada válido pudiera provenir si no es del exterior o del pasado. Esta servidumbre intelectual, junto a la intolerancia, es algo que debilita al hombre de buena voluntad.

Hablemos, pues, al numeroso pueblo del futuro sobre la dignidad que hay que conferirle, sobre la alta imagen de sí mismo y sobre el hombre que heredará. Personalidad y devenir, ahí están los dos temas centrales de la obra en torno a los que se aglutina el resto o, más bien, los que animan y cruzan mi reflexión de parte a parte.

En esta dialéctica del ser y del cambio, no se trata de una oposición en el sentido de la existencia de un punto de partida, la personalidad, y un punto de llegada, el devenir; como si se describiera el pasado y el presente, el bloqueo en el que está inmerso y luego, en una segunda etapa, se imaginara un futuro idílico. Tiene que seguir forjándose la propia personalidad; el devenir político, histórico y social hunde sus raíces en una base, un ser, una historia. Nada llega a ser a partir de nada ni personalidad alguna es inmutable, por muy vigorosa que sea. Uno de los mayores reproches que podríamos hacer al reformismo del siglo XIX, el mismo que a los sostenedores de la autenticidad o a los «tecnófilos» encarnizados es justamente este dualismo que separa ser de hacer, como diría Berque, la personalidad del devenir histórico; el yo de la «situación», según la expresión de Eric Weil.

Querríamos mantenernos intangibles como nosotros mismos y, sin embargo, que la situación cambiase; o bien que todo siguiese igual si el precio que se ha de pagar consiste en ser otro; o más aún, que todo cambiase violenta e indistintamente, sin respeto por nada, ni por el pasado, ni por los sentimientos, ni por las fibras más profundas del ser. La «personalidad y el devenir» son, más allá de todas estas posturas, la dialéctica de la continuidad y la discontinuidad desde un punto de vista temporal, dialéctica del yo y de todo el medio objetivo en el que se mueve (Estado, sociedad, religión, cultura) desde un punto de vista actual y topológico.

En el primer capítulo estudiaremos la personalidad araboislámica en sí misma, a la que tildamos bien de histórica, a causa de su fundamento histórico, bien de ideológico-cultural, pero con el fin de conferirle un papel en el futuro, al tiempo que le restituimos su valor intrínseco. La personalidad araboislámica nos aporta una ubicación y un rostro en la aventura de la civilización: es lo singular universal que refleja todo lo humano a través de su propia humanidad. Asimismo, es fuente de energía para la construcción de un destino político e histórico nuevo y para el surgimiento de todas las fuerzas renovadoras o creadoras dentro de la sociedad, el Estado y la cultura.

Este destino político, objeto del segundo capítulo, es el marco donde la humanidad árabe sufrirá su evolución, el soporte de su actividad en tanto que comunidad. En cierto sentido, traduce y concreta la personalidad; en otro, se trata de un devenir, de una proyección sobre el futuro, de la creación de una entidad o realidad objetiva. La unidad

árabe está por hacer, pero no de cualquier manera y a cualquier precio. Si se lleva a cabo a través de su personalidad, también se justifica por la búsqueda del poder y la felicidad. Sólo nos parece posible y válida si le acompaña en su recorrido un proyecto civilizador y humano, una profunda reforma de la personalidad, la fe y la sociedad. Así pues, la personalidad araboislámica sólo encontraría una finalidad concreta en una entidad árabe por fundar, pero, a su vez, ésta nos remite a un proyecto global, que es propiamente el contenido del devenir.

¿Cuál podría ser el movimiento profundo que animase el conjunto araboislámico?: ni tradicionalismo, ni modernismo a la occidental, ni marxismo. Cierto que la tradición existe y penetra todo el ser histórico, que la modernidad debe ser adoptada con rigor, pero rechazamos el tradicionalismo y el modernismo como ideologías. El primero se aferra a unos contenidos superados, olvidando que la humanidad ha extendido sus conquistas y que existe una universalidad en formación; el segundo, en tanto que mero cambio, no se basa en nada sólido; finalmente, el marxismo acaba con demasiadas y preciadas conquistas y esclaviza tanto como libera. Proponemos una dialéctica de la continuidad y del cambio, de lo particular y lo universal, y asumimos la conciencia árabe a partir de la búsqueda de una ideología lo bastante abierta como para lograr un nuevo consenso.

Nada ilustra mejor la dialéctica de la personalidad y el devenir como el recorrido que trazamos a la hora de abordar los problemas religiosos, la estructura psíquica colectiva y el modelo social de desarrollo. En efecto, convenía afrontar las cosas desde la base, de un modo radical y con una visión global del devenir araboislámico.

Reformar la religión no consiste en repetir el recorrido cristiano del siglo XVI, ni siquiera el del XIX. ¿No consiste acaso el esfuerzo de lucidez en la consideración de las experiencias recientes de la humanidad, tanto en este como en otros campos? Así, habría que evitar desgarros inútiles y superados; si bien, por otra parte y en resumen, conviene pasar por ciertos estadios.

Liberar a la sociedad del dominio religioso o más bien del contenido institucional del Islam, asociado a otra época, definir un laicismo de nuevo cuño, he ahí una tarea urgente y necesaria. Desde un punto de vista teórico, se plantea el problema de la fe y su actual vigencia. ¿Cómo podría la conciencia islámica repensar su fe y arrojar sobre sí misma una mirada nueva y auténtica?

Afrontar las cosas desde la raíz, hemos dicho. Tal exigencia se aplica, ante todo, al propio árabe en lo que respecta a su estructura caractereológica y psicológica. En efecto, no creemos que la «superestructura» mental sea mero producto de las condiciones económicosociales, sino que a la vez la condiciona y es condicionada. Nuestro análisis de la personalidad árabe básica nos permite plantearnos la siguiente pregunta: ¿se puede cambiar al hombre?, ¿de qué manera?, ¿conviene hacerlo?

La racionalización del psiquismo individual no tendría alcance alguno si no fuese sostenida por una racionalización de la organización políticosocial. Desde una perspectiva inmediata, se impone un reformismo radical. Desde otra, más lejana, es preciso buscar un modelo de desarrollo integral. Más allá de la noción marxista de formación económicosocial, creemos en una permanencia estructural de la sociedad global a través de la historia. La burguesía occidental no sólo niega la aristocracia, el capitalismo no niega sólo el feudalismo, sino que los prolongan de otro modo. Se podría decir lo mismo, *mutatis mutandi*, del despotismo oriental y del socialismo autoritario que lo continúa. Existe también, sin duda alguna, una tendencia organizativa del Estado y de la sociedad en el Islam que reaparecerá bajo otra forma.

Mientras aguardamos la configuración de la sociedad universal del futuro, la tarea de las fuerzas renovadoras reside en la racionalización, la modernización y la humanización de dicha estructura heredada de la historia.

De este modo, no puede crearse nada sólido sin tener en cuenta la realidad; la misión del análisis es dilucidar más allá de los fantasmas, los sueños y los delirios. Mi preocupación constante ha sido, a través de este trabajo, unir lo ideal y lo real, la fe y el saber, la sinceridad e, incluso, el fervor y el espíritu crítico. Por otra parte, si el principal objetivo de esta obra sigue siendo el problema árabe aprehendido en su totalidad, a saber, el de un mundo que se busca, encontraremos también una reflexión sobre el hombre, la historia, Dios. Nada de gran valor podría establecerse a partir de una reflexión desde lo particular. Lo general es, por tanto, mi último y hondo objetivo, y si bien es cierto que debemos trabajar primero en nuestro propio terreno, no lo es menos que necesitamos también pensar en el hombre, justamente a través de esta búsqueda de sí mismo.

PRIMERA PARTE

LA PERSONALIDAD ARABOISLÁMICA

I
ISLAM Y ARABIDAD

¿Qué es ser árabe? ¿En qué consiste ser musulmán? Sabemos que existen árabes que no son musulmanes y musulmanes no árabes. Sabemos también que en el propio seno del área árabe se expresan cada vez con más fuerza nacionalidades específicas regidas por Estados diferenciados, pero que, sin embargo, representan en la sombra agrupaciones subterráneas entre el fenómeno árabe y el hecho islámico. La conciencia exterior, mal informada, ha unificado ya esos mundos hormigueantes y dispersos. ¿Qué queda de la propia conciencia interna? Comprende las múltiples instancias que la conforman en la confusión y la ignorancia. ¿Somos nosotros, como los árabes del siglo VII, los que subyugaron al Viejo Mundo o somos otros árabes? ¿Es prioritaria la nación en sentido estricto, cuyos jefes políticos pretenden arraigar esa idea, o la vasta comunidad árabe por llegar? ¿Puede realmente la arabidad concebirse sin el Islam? ¿Es dicho Islam una conciencia histórica o una conciencia religiosa?

Para aclararlo, debemos indagar en los fundamentos de ese ser complejo e inestable y reconocerlos.

Indeciso ante los conflictos históricos que lo agitan, este yo se ha encontrado, además, en el centro de las amenazas externas; pero, con mayor fuerza aún, las exigencias del cambio plantean a la identidad árabe y a lo más íntimo de sí misma la siguiente cuestión: ¿cómo seguir siendo uno mismo convirtiéndose en otro? ¿Es preciso morir para llegar a ser? ¿No sería mejor morir antes que renegar de uno mismo?

Sin embargo, la sociedad árabe vivió durante mucho tiempo la paradoja de ser una sociedad dotada a la vez de cohesión y autorre-

chazo. La personalidad colectiva se muestra extremadamente viva y singularmente frágil, casi a punto de disolución. Es cierto que el rasgo dominante entre las masas populares es esa fidelidad a sí mismas, franca y tranquila —pero, ¿a qué exactamente? Incluso cuando la percepción de ese yo es confusa y se aferra indistintamente a una religión, una lengua, un modo de vida o una patria territorial. Las masas son como son: se aceptan si no se conocen. Pero es en el seno de las distintas capas dirigentes —políticas, sociales, intelectuales— donde mejor se ve dicha dualidad. Unas parecen aferradas a las bases culturales, religiosas o nacionales de su identidad hasta casi rozar la intolerancia. Otras, según los casos, se sienten desarabizadas, desislamizadas, desnacionalizadas, o se apoyan en uno de esos elementos para combatir y negar a los demás. Finalmente, constataremos que flota en la conciencia colectiva la vaga idea de una asociación entre el concepto de árabe y toda una constelación despreciativa o excesivamente laudatoria. El árabe es entonces un bárbaro o el centro emisor de la grandeza histórica.

Nos empeñaremos, ante todo, en delimitar dialécticamente los contornos de una realidad fugitiva. Intentaremos desembocar en la noción de personalidad araboislámica, previamente desgajada en su verdad y su más alto significado.

Islam y arabidad: análisis fenomenológico

El ejemplo del Túnez contemporáneo

El análisis inmediato de la sociedad tunecina —punto de partida de nuestro estudio— nos permitirá descubrir algunas actitudes contradictorias. Para el conservador de la vieja *zeitūna*, en la escala más elevada, su ego es un yo islámico. Es verdad que la patria tunecina lo ha nutrido y educado y que siente apego por el modo de vida que conoce desde su infancia. Se trata de su patria carnal, siendo la espiritual la Casa del Islam en su conjunto. Tendería incluso a despreciar la tierra magrebí por su lejanía respecto de las fuentes históricas del Islam. Su deseo más querido sería morir en Medina y ser enterrado en el *Baqī*, la morada de la Profecía. Así, debe anteponer el Islam a la patria carnal y ésta a la patria árabe. Cuanto más

nos remontamos en las generaciones, más se siente uno sorprendido por el vigor del sentido islámico y la debilidad del sentimiento árabe moderno. Actitud ciertamente residual, pero singularmente viva y que, de todos modos, no carece de cierta profundidad desde el punto de vista sentimental.

Resulta curioso constatar que la juventud de la *zeitūna* o la educada a la oriental, al padecer también el espejismo de Oriente, le confiere, pese a todo, otro sentido. Si su fe islámica se ha debilitado claramente, por contra, su fe árabe no ha hecho más que reforzarse. Oriente es portador de esperanzas árabes porque le parece más adelantado que el Magreb. A través de él, los jóvenes han interiorizado los rudimentos de la modernidad, que les permitirían competir con sus compañeros formados en Occidente: si lo magnifican, es también por ir en contra de éstos. En cierto sentido, se sienten exiliados en su patria, dominada por la cultura, la técnica y las lenguas occidentales, y tratan patéticamente de afirmarse afirmando la supremacía de la arabidad. Arabidad moderna, casi arreligiosa, nacionalista y henchida de orgullo. Esta juventud está abierta al mundo exterior, pero sólo parcialmente y a través de un espejo deformante: el del oriente árabe, elevado al rango de sociedad paralela a la occidental, idéntica en dignidad y poseedora de sus propios valores y mitos.

Durante mucho tiempo, y por efecto del anarquismo beduino, el dominio turco y, más tarde, el mameluco, así como por el papel de la contradición fundamental entre el mundo urbano y el rural, la constelación de la «arabidad» se asimiló, en el inconsciente colectivo tunecino, al beduinismo, objeto de desprecio y portador de gloria al mismo tiempo. Es cierto que el beduinismo aporta valores y virtudes, pero, desde Ibn Jaldūn, está asociado definitivamente a las ideas de violencia y salvajismo. Apartado de los cargos y los privilegios del poder central, el mundo beduino, sin embargo, fue tenido en cuenta por la dinastía ḥussainī, que le hacía partícipe de sus luchas intestinas y entregaba a sus notables parte del poder provincial. A los ojos de la burguesía clerical o terrateniente tunecina que, menos móvil que la aristocracia gubernamental ḥussainī, consiguió, a través de muchas peripecias, mantener su esencia, la arabidad beduina no gozó de favor alguno. La representación que se hizo de sí misma no es sólo una representación de civilización, sino que posee

también un sentido de clase. La arabidad es provinciana, social y culturalmente inferior: merecedora, por tanto, de todo el desprecio. Sabemos que es el gran movimiento de renacimiento moderno el que, al reajustar la visión de la arabidad mediante un movimiento retrospectivo, tendió la mano a la gloria de los primeros árabes. El concepto de árabe tiene, pues, dos sentidos completamente distintos, pero que convergen dentro de una notable ambigüedad. No menos importante es subrayar que en el propio interior del muro más sólido de la islamidad, cuando no de la arabidad, subsisten corrientes de menosprecio de sí misma que conviene matizar con cuidado.

Así, desde el interior de la burguesía clerical, algunos elementos pueden, por su comportamiento, manifestar un cierto desapego respecto a los dos puntos cardinales de islamidad y arabidad, constitutivos del yo. Se trata en particular del elemento joven-femenino que pudo recibir —lo que ocurre a menudo— una educación francesa. Ello es aún más visible en otras fracciones de la antigua y la nueva burguesía. Desde la época del protectorado francés, la occidentalización se llevó a cabo, sobre todo, a través de la mujer. En todos los medios de la alta burguesía, incluida su rama conservadora, las mujeres que alcanzaron la edad adulta entre 1920 y 1930 adoptaron numerosos signos externos de la modernidad occidental, en el atuendo y en otros aspectos. La mujer, aparentemente más sensible a la novedad y la moda que el hombre, se erigía en agente crucial de la evolución. En realidad, en la mayoría de los casos era también un pilar básico en el mantenimiento de las tradiciones y costumbres nacionales. Menos instruida que el hombre, tenía, sin duda, una confusa conciencia del pasado árabe y sus más altos valores, pero al ser creyente, permanecía aferrada a su fe; prisionera en el horizonte doméstico, dominada por lo concreto, se mostraba especialmente sensible a las particularidades de la civilización nacional y, por tanto, a los estadios más recientes de la tradición. En algún lugar de su inconsciente flotaba la idea de una identificación entre evolución a la europea y civilización en general, y en los rincones oscuros de la vida libidinal de la mujer, igual que del hombre, era ejercida y rechazada a un tiempo con vigor la fascinación de la modernidad y de todos sus símbolos. Pero este complejo estructural y permanente de la psique tunecina, que cobra en la actualidad otras formas, es si-

multáneamente, como todos los complejos, una tensión fecunda y un peso estéril y debilitador. Por un lado, representa una disponibilidad para la asunción y receptividad de formas superiores o distintas de comportamiento, a raíz de la cual el alma tunecina muestra su aptitud para la evolución histórica; por otro, pone de manifiesto su pasividad y su falta de confianza en sí misma.

El distanciamiento respecto a la tradición, así como una práctica casi absoluta del modo de vida francés, era mucho mayor en los sectores de la burguesía llamada «evolucionada» de la época colonial. De origen generalmente argelino, su asimilación de los esquemas occidentales venía, pues, de antiguo, por haber comenzado ya sin duda en Argelia. Pero, ¿por qué inversión de las cosas, por qué capacidad de olvido, esa gente, huidos muchos de ellos de la desposesión colonial en su propio país, se habían identificado fuera de él con su agresor? Probablemente porque existían entre ellos sucesivas oleadas de inmigrantes que pertenecían a medios sociales inconexos. Algunos habían escapado de la opresión económica colonial, dejándose impregnar del modo de vida francés. Otros, más recientes, eran educadores seducidos por el ideal laico. Misioneros del «progreso», habían roto con los valores autóctonos. En Túnez, su superior *status*, que los asimilaba a los franceses, contribuía a un mayor rechazo por parte de los colonizadores y frente a los tunecinos se comportaban como tales. Pero la ambigüedad de la vida de este grupo social a la vez unificado y diverso es que se desarabizó sin desislamizarse del todo y que, no sintiéndose tunecino, tampoco se sentía francés. No obstante, en un momento en que Túnez rehusaba la modernización por temor a la absorción, aun si estos medios representaron un modelo cuando menos atractivo, una fuerza civilizadora fecunda, un papel de introductores de la modernidad en la vida cotidiana, habría sido, sin embargo, peligroso para la superviviencia del pueblo tunecino que asumieran funciones directivas en el seno del Estado, la religión o la cultura. De hecho, por una profunda lógica de la historia, el colonizador no los llamó a dirigir la sociedad. Atrincherados en sus profesiones liberales, quedaron libres de toda relación y vivieron al margen de una sociedad que les despreciaba y a la que ellos despreciaban.

Resulta paradójico constatar ahora que el Estado nacional surgido de la lucha contra el colonizador es el primer difusor del ideal

de modernización y que algunas fracciones de la juventud popular o pequeñoburguesa se muestran más audaces que quienes evolucionaron con anterioridad en la adopción de ciertas formas de pensamiento y comportamiento de aquellos tiempos. Sobre los restos de aquel pequeño mundo flota el encanto obsoleto de la vieja Europa, interiorizada como modelo de civilización en torno a 1920.

La postura de los intelectuales formados en la escuela de Occidente no es tan fácil de delimitar, porque su occidentalización, más real y profunda [1] que la de la burguesía evolucionada, se ve corregida por un cierto progresismo y nacionalismo moderno. De forma general, la crítica a Oriente perdura, pero existe también en algunos sectores un apego al clasicismo árabe. Sin embargo, fuera de los círculos arabizantes, los prejuicios antiislámicos siguen siendo mostrándose con bastante virulencia y esconden a menudo una buena dosis de ignorancia o de cerrazón, pero pueden igualmente en otros casos revelar una crisis de conciencia o una profunda desviación, así como una voluntad de liberación de una sociedad represora y atrasada de tipo religioso.

La clase política dirigente, al acercarse a las posiciones de la *intelligentsia* en su inspiración original, da imagen, con todo, de mayor eclecticismo. Por las responsabilidades que le atañen, debe poner mayor énfasis en las aspiraciones populares y, al canalizarlas, estar más cerca de ellas. A mi juicio, ésta es la explicación de sus vacilaciones y palinodias. Metafísicamente hablando, se podría decir que es, tanto como una buena parte de la *intelligentsia*, agnóstica, laica y, por lo menos al inicio de su participación en el poder, sentimentalmente hostil a la islamidad en tanto ésta constituía, de alguna manera, el legado de las viejas clases dirigentes. Por otra parte, el arabismo oriental moderno, por razones políticas e ideológicas, le indispone y estorba. Bourguiba no podía tolerar que la condición de la identidad tunecina se diluyese en otra entidad árabe más amplia. Su nacionalismo restrictivo se oponía violentamente al nacionalismo unitario árabe. Sin embargo, al margen de dichas reservas, él mismo y el movimiento que dirigió no hubieran sabido ni podido ignorar que lucharon por la resurrección de una personalidad tunecina árabe e islámica en sus cimientos «culturales», cuya existencia

[1] Desde el punto de vista intelectual, no por la costumbre.

había estado amenazada. Más que cualquier otro grupo social, acaso de forma exagerada, algunos elementos de la clase política dirigente tomaron conciencia de las bases árabes e islámicas de la identidad nacional, sobrepasando de este modo, a través de un movimiento de reacción, las primeras posturas occidentalizantes, romanizantes o de raíz púnica. La arabidad ya no es una etapa de la historia tunecina, ni siquiera una etapa privilegiada: es su entramado, el núcleo central de la personalidad nacional.

Es cierto que jamás la sociedad tunecina —y ello por su bien— estuvo más secularizada que en la actualidad [2]. Hacía falta que el individuo asumiera un cierto margen de libertad y que se apaciguase aquella presión restrictiva colectiva, anacrónica y absurda. Por lo demás, era necesario y previsible, por cuanto la destrucción del monolitismo étnicoreligioso era la expresión del ascenso de una clase formada en la escuela francesa y que aquélla necesita un mínimo de inconformismo para sobrevivir.

La gran masa del pueblo tiene un gran peso sobre las opciones de los dirigentes, aun sometida a los nuevos modos de representación propugnados por el poder. En su conjunto, es sinceramente fiel a sus creencias y costumbres y asume sin dificultades su identidad. Por otra parte, por mucho que quisiera evadirse de sí misma, no pudo ni podría hacerlo. Ayer con las «nacionalizaciones», hoy con la apertura de fronteras, el titulado puede emigrar y tanto más fácilmente por cuanto su bagaje lingüístico se lo permite, cuando no se lo exige. Pero, ¿y el hombre del pueblo? Lejos de su nación, sólo puede ser un paria sin dejar de ser él mismo. No obstante, aunque la masa es sensible a los sentimientos fanáticos, el individuo se deja influir sin gran hondura por la fe y el sentimiento religioso. Necesitaríamos un estudio serio de sociología de la religión para valorar el grado de creencias y prácticas entre las masas. Es probable que, cuanto más se descienda en la escala social, más débiles sean una y otra. La conciencia difusa de la islamidad y la arabidad, en tanto bases íntimas de la identidad, mitigada por una vigorosa autocrítica y una cierta depreciación —de orden moral— de nosotros mismos es general y fuerte, a menudo susceptible de trocarse en entusiasmo o fanatismo.

[2] Aunque, desde 1970, se constata una clara recuperación del sentimiento religioso.

Dialéctica de la islamidad y la arabidad

Es precisamente esta constelación sentimental y mística la que guía el pensamiento y la praxis política del mundo árabe. Instigada, alabada y temida a la vez por los dirigentes, es la gran fuerza que los hace cautivos tanto de su agitación como de su seducción. En el Magreb, y en mayor medida cuanto más hacia el oeste, la llamada de la arabidad se nutre de una fuerte dosis de islamidad. En Oriente, por contra, existiría más bien una tendencia a liberarse de ella sin perder, en todo caso, su dimensión mística.

El arabismo —ideología política derivada de la arabidad— es parcialmente tributario del cristianismo y del chiísmo oriental, y se apoyó desde su nacimiento en la hostilidad al dominio turco, dominación musulmana [3]. Por otro lado, expresa a su manera una voluntad de *risorgimento* y distanciamiento respecto al oscurantismo. A la vez recuperación de sí mismo, a partir de la lengua y la cultura, y afirmación frente a los demás, integró escasamente el Islam en su teorización. Dejó a la *Nahḍa* religiosa estas tareas y combates. Sólo algunos cristianos llevaron la lógica de su fe árabe hasta el punto de convertirse al Islam. Para la mayoría, eso estaba fuera de lugar, lo mismo que, durante mucho tiempo, operar un necesario y saludable *aggiornamento* religioso, ya que musulmanes y cristianos orientales de fines del siglo XIX y primera mitad del XX se encontraban igualmente dominados por los esquemas religiosos. En suma, el problema religioso se hallaba congelado y marginado de la construcción del arabismo [4].

Ya fuera político-cultural, como en sus inicios, o político-social, como en la actualidad, la ideología del arabismo pretende situarse más acá y más allá del Islam. Nos preguntamos si tal posición es sostenible desde una óptica teórica. Con todo, desde un punto de vista práctico, el arabismo oriental ha mostrado su fuerza y virulencia con la movilización de masas, así como con el progreso que operó en la conciencia unitaria. Ello nos enseña que es posible formalizar una ideología nacional-unitaria desvinculada del Islam, aun

[3] George Antonius, *The Arab awakening*. Sin embargo, un musulmán, Kawākibi, fue el primer ideólogo del arabismo.

[4] En el capítulo siguiente volveremos sobre el problema del arabismo y la unidad.

si la conciencia popular árabe integra en aquélla, confusamente, el factor islámico.

No se podría dudar de la presencia de una relación de este tipo en la conciencia popular. Incluso en Oriente existen ciertas suspicacias hacia los cristianos acerca de la pureza de sus sentimientos árabes. Es cierto, por ejemplo, que al margen de algunas posturas dictadas por el entusiasmo o la hipocresía, el sentimiento antisionista, piedra de toque del nacionalismo árabe moderno, es menos virulento entre los cristianos que entre los musulmanes. De idéntica forma, el reflejo antioccidental está generalmente menos vivo entre los primeros que entre los segundos. Más aún, determinada facción de la burguesía libanesa giraba fácilmente hacia un prooccidentalismo de tipo fascista. Es así como, en un mundo dominado todavía por el vigor de la fe religiosa, hacer abstracción de las motivaciones religiosas se revela como una difícil empresa que sólo pueden llevar a buen puerto los elementos más conscientes de la *intelligentsia*. La tarea es tanto más ardua cuanto que los pensadores de nuestro tiempo, a menudo minoritarios desde el punto de vista religioso, no llegan a trascender por sí solos el armazón religioso que constriñe su mente. El romanticismo político y social arabista busca grandes predecesores en el chiísmo [5] y, en cuanto a los cristianos, perseveran inconscientemente en una actitud defensiva propia de una comunidad amenazada. Por otro lado, ¿será tan fácil olvidar siglos de odio religioso y aquella época en que el cristianismo oriental era el trampolín de la penetración colonial?

Éstas son, pues, ambigüedades e hipotecas temibles que explicarían tal vez las dificultades del arabismo y su necesidad de vehemencia, como si no pudiera afirmarse más que a través de un poderoso hálito afectivo y emocional y como si, para consolidarse y dominar los gérmenes de contradicción que lo habitan, no se sostuviera más que por la agresividad hacia el otro, Occidente o sionismo. Es verdad que, por efecto de una reciente evolución, el arabismo empieza a buscar bases ideológicas socialistas y antiimperialistas,

[5] 'Alī, por ejemplo, y más tarde Mujtār. La extraña personalidad de Abū Ḏarr, que es completamente independiente, es recuperada por la conciencia revolucionaria árabe contemporánea y presentada como encarnación de un socialismo árabe e islámico primitivo. De hecho, Abū Ḏarr niega el propio concepto de Estado organizado que intentaba constituirse tras la conquista.

identificándose con una cierta corriente revolucionaria. A través de dicho cauce se afirma cada vez más una tendencia *ba'tista*, arreligiosa y voluntariamente agresiva. Se han percibido algunos signos de ello en Siria, aunque también hemos asistido a una violenta reacción islámica popular. ¿Veremos nacer una escisión interna entre una clase dirigente agnóstica o arreligiosa y unas masas profundamente apegadas a su islamidad? La ruptura, por un momento entrevista en Siria [6], no tuvo lugar porque el gobierno *ba'tista* reculó a tiempo y porque la astucia oriental y la *taqiyya* se entremezclan por doquier para esquivar el enfrentamiento, así como porque los dirigentes más conscientes se afanan en lograr una síntesis entre islamidad y modernidad, recuperando el Islam y fundiéndolo con la nueva identidad como dimensión histórica cardinal e indeleble, lo que se hace no sin ciertas dificultades teóricas de importancia.

En el Magreb, la dialéctica de la islamidad y la arabidad se orienta en otro sentido. El Magreb es a la vez más arcaico y más avanzado que el Oriente. No ha conocido la presencia colonial turca, tiránica y alienante, como la padeció Oriente. Por el contrario, la colonización occidental lo penetró, traumatizándolo y fecundándolo a la vez profundamente. Dado que carece de la base económica del Oriente, de su tradición histórica prestigiosa y porque el impacto turco fue allí rápidamente absorbido por las fuerzas autóctonas o simplemente no tuvo lugar, como en Marruecos —ese impacto que suponía, desde los siglos XVI al XIX, a la vez un aire de progreso y un camino hacia la regresión—, acusó antaño y aún acusa hoy un retraso en los campos de la civilización y el pensamiento. Sin embargo, la penetración íntima de Occidente, la violación que supuso la colonización, le hicieron saltarse de golpe siglos enteros y sembraron unas estructuras materiales y mentales que, puras virtualidades ahora, indecisas y trabadas por cierto retraso, le conferirán acaso mañana un avance decisivo y general sobre el Oriente. A partir de estos datos históricos de base se clarifica el problema de las relaciones entre islamidad y arabidad en el Magreb. En Oriente, como hemos visto, la arabidad, pese a sus reser-

[6] En 1967, un oficial sirio afiliado al partido dirigente Ba'ṭ, escribió en un periódico local que la religión y, más concretamente, el Islam, eran «una muñeca momificada». Esta declaración provocó disturbios populares que cesaron tras habérsele impuesto a dicho oficial una severa condena (M. Ibrahim Khalass).

vas y vacilaciones, llega a trascender la islamidad o a arrinconarla y conecta con la ideología del arabismo dentro de una movilización perpetua. El sentimiento místico de la arabidad es igual de fuerte en el Magreb, pero, aun latente, se manifiesta sólo por intermitencias. La evolución política reciente ha hecho que en Túnez la clase dirigente bloquee toda transmutación de la arabidad y de su expresión política, el arabismo. Este esquema es también válido, con atenuantes, para Marruecos. Aquí, la situación se complica por el problema beréber y por el hecho de que no se ha culminado la unificación lingüística. No obstante, la clase dirigente es urbana y arabófona: es tanto más dueña del terreno por cuanto el mundo rural beréber está desvalorizado por el colaboracionismo de sus jefes. La arabidad y aún menos el arabismo militante no sabrían en este caso prescindir de la islamidad, que es de lejos su nexo de unión más vivo. Ello resulta obvio en cuanto al inconsciente colectivo de las masas, pero también en el consciente de las distintas familias políticas. Así pues, la arabización de la enseñanza y de la cultura es reclamada por la oposición progresista y nacional, lo cual no es rechazado de entrada por la monarquía. Por contra, en Túnez tal postura se presenta como reaccionaria o al menos como deseada por agentes intelectualmente retrógrados, quizá porque en este país la fractura entre los elementos de formación occidental y los de árabooriental es mucho más profunda.

Argelia constituye un caso especial porque la colonización estuvo a punto de arrebatarle el alma. Ya en cualquier otra época, había estado menos estructurada, menos caracterizada que las dos alas oriental y occidental del Magreb, vinculadas con sendos y sólidos focos de civilización; Egipto a un lado, España al otro. La violación colonial dislocó su marco social, compartimentó sus comunidades, destruyó sus instituciones y, antes que ninguna otra, el propio Estado, ya mal consolidado antes de la penetración francesa y poco arraigado en la nación. Por mucho que se diga, no existe apenas nada común entre la fórmula del protectorado y la colonización directa. El protectorado permite la subsistencia de un Estado, de unas instituciones de enseñanza, de unos núcleos sociales dirigentes que se adhieren a aquél y que representan, pese a todo, a las masas informes. En Argelia se las abandonó a su suerte, aunque las facciones más dinámicas de la burguesía autóctona intentaron asimilarse al

menos por vía de las costumbres [7]. Sabemos que se negó la asimilación a los argelinos porque abocaba a la disolución de la dominación colonial: para que el amo sea amo tiene que existir el esclavo. En cierto sentido, la lógica del colonialismo presupone y supone, al destruirla, la personalidad del otro, pero la supone negativamente, envileciéndola y negándola con odio. ¿Podía, desde un enfoque positivo, adherirse el yo argelino, desestructurado y despersonalizado? ¿Dónde estaban las clases dirigentes portadoras de tradiciones vitales e históricas, donde la lengua de la cultura, donde esas líneas maestras socioculturales que cruzan y solidifican el yo? Sólo el Islam seguía allí, vivo en el corazón del pueblo, no tan practicado como sentido, cual un oscuro poder ancestral y apremiante. La colonización, pues, no podía suponer la aniquilación del ser argelino en su otredad, ya que lo necesitaba para mantener su dominación. Simplemente lo desvirtuaba, le arrancaba sus bases positivas y lo privaba de toda historicidad para convertirlo en un yo etnológico. La traición objetiva de los intelectuales [8] y de las clases burguesas hizo que la revolución surgiera del pueblo y viniera acompañada de una reafirmación de la arabidad y la islamidad, exiliadas de la Argelia colonial. Nada sorprendente, por tanto, en el estallido con que en la actualidad se manifiestan, como un sueño imposible que se realiza. La revolución argelina no fue integrista ni retrógrada. Muy al contrario, se nutrió de numerosos mitos revolucionarios modernos. Pero no puede, sin negarse a sí misma, separarse de las fuerzas ideológicas de la arabidad y la islamidad que la trajeron. Aquí, como en Túnez o Marruecos e incluso en otras partes, las mezquitas se construyen en ciudades y pueblos y recuperan un paisaje afrancesado de tejados y campanarios. De la misma manera que la colonización llevada a cabo por la República radical y laica utilizó el mesianismo y los símbolos católicos, reconciliándose con su pasado latino y cristiano, los más laicos de los jefes del Magreb descolonizado no pudieron por menos que reinscribir sobre la tierra los signos de un retorno a las raíces medievales del yo, sentidas como irrefragables.

[7] Es el caso llamado de los «jóvenes argelinos». Nuestra intuición coincide con el análisis de A. Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie*...

[8] Formados a la occidental, no la de los que, en el marco de la Sociedad de los *'Ulamā'* y presentándose como reformadores musulmanes, mantuvieron encendida la llama que prendió más tarde en Argelia con la guerra de liberación.

Argelia puede flirtear con el arabismo; Marruecos, dudar; y Túnez, ponerle mala cara. Se trata de otra cosa: de la utilización o no de la arabidad como ideología nacional unitaria o antiimperialista; en resumen, de la intrusión de lo político en lo fundamental y de su rechazo. Tal es la distancia entre el reconocimiento de la arabidad y la islamidad como constitutivas íntimas del yo y el reconocimiento del arabismo como forma o sustrato ideológico del Estado.

En este punto de nuestro análisis conviene detenerse y hacerse ciertas preguntas teóricas. ¿Islamidad y arabidad, bases históricas y culturales de la personalidad? Ciertamente, pero ¿qué sentido conviene dar a esta afirmación y qué límites ponerle? y, ante todo, ¿cómo se arraigan, se asocian y se disocian en la historia ambas fuerzas? Esta pregunta nos llevará al análisis del marco vital concreto de los pueblos árabes: las naciones y los Estados modernos y las relaciones que mantiene la personalidad araboislámica con la conciencia nacional moderna.

II
EL PROBLEMA HISTÓRICO

EL ISLAM PRIMITIVO

El problema histórico se ofrece al investigador bajo dos aspectos diferentes: una historia real y objetiva, y una representación más o menos mítica producida por la conciencia árabe moderna.

No es pertinente recrear aquí la historia árabe o islámica, pero conviene trazar sus líneas maestras y presentar una interpretación que no sea imaginaria.

El hecho árabe es anterior al Islam: es un dato irrefutable. Pero el pasado árabe preislámico es una realidad ahistórica en su conjunto. Es el Islam y la conquista árabe quienes arrojaron al «pueblo» árabe a la sociedad histórica y vinieron a romper su soledad de bárbaros exiliados de la aventura humana. Sin embargo, el aislamiento y la barbarie de la *Ŷāhiliyya* eran muy relativos. No sólo las etnias árabes, por efecto de migraciones milenarias e ininterrumpidas, se infiltraban continuamente en las sociedades orientales organizadas; no sólo Arabia era atravesada por la historicidad, sino que, en el siglo VI, estaba completamente impregnada por fuerzas de unidad lingüística y cultural que empezaban a sembrar estructuras de civilización. El Islam llegó en el momento adecuado y, por tanto, triunfó. Obró una magnífica síntesis entre la más pura arabidad y las corrientes que operaban entonces dentro de la humanidad oriental. No se limitó a jugar un papel capital como iniciador de lo árabe en la civilización mediante la afirmación de la noción de Estado y la instauración de una revolución mental, sino que hizo emerger igualmente una «nación» árabe, codificó y estabilizó su lengua; resumien-

do, dio su forma a la arabidad. Se tiende a minimizar el lado nacional del Islam que, sin embargo, fue un componente esencial.

Todo ello no tiene por qué sorprender al historiador. El mundo social en el que nace el Islam se encuentra a medio camino entre la *no man's land* cultural del centro de Arabia, corazón de la *Badāwa*, núcleo puro y estable del hombre árabe etnológico, y la apertura sin límites al exterior de las franjas orientales y del área sudarábica, frentes de la arabidad marginales, desgastados e indecisos. Supone un punto crítico de identidad y apertura al mundo que permitió a su fundador atrapar al vuelo el impacto del exterior —el mensaje judeocristiano universalizado por la romanidad— y refundirlo al mismo tiempo con una corriente de piedad nueva pero profunda y auténtica (la de los ḥanīf-s), como en la tradición pagana la más venerablemente antigua, la representa a las mil maravillas el peregrinaje en torno a la Ka'ba.

Durante un siglo y medio, el Islam se verá desgarrado entre su vocación religiosa y universalista y su papel de revulsivo de la conciencia nacional árabe y mantenedor de su cohesión. A decir verdad, durante toda esta época, la primera dimensión fue siempre sacrificada a la segunda, tanto en la doctrina del Estado como en el comportamiento de las clases dirigentes. Aún más tarde, en pleno período abasí, Abū Yūsuf proclamaba, en su *Kitāb al-Jarāŷ*, al referirse a las prácticas y los modelos antiguos, que el árabe no podía tener el estatuto de *Ḏimmī* y que su elección se restringía a optar entre la conversión al Islam o la muerte. No sabríamos identificar mejor arabidad e islamidad: el elemento árabe es responsable, en el más alto grado, del destino histórico del Islam y garante de su supervivencia. Ya la doctrina de 'Umar I se había empeñado en no tolerar más que el Islam en Arabia y fue él en particular quien expulsó a los cristianos de *Naŷrān*. En su conquista del Creciente Fértil, los árabes musulmanes se encontraron forzosamente con grupos tribales árabes instalados desde antiguo y a menudo cristianizados: Kalb en Siria y Rabī'a en Iraq. Muy pronto, los *kalbīes* se convirtieron a la nueva religión porque manifestaba una profunda unanimidad árabe y porque dejaba muy alto el pabellón árabe; pronto se afirmarán como punta de lanza del Estado omeya y gendarme de su dominio sobre el resto de los grupos árabes; en particular, de los iraquíes. Bajo los omeyas, al igual que durante los primeros abasíes, el

sector árabe de la sociedad califal no estaba completamente absorbido por la nueva religión: agrupamientos tribales del norte de Mesopotamia (*taglibīes* en particular), en Ḥīra y Siria persistían, a pesar de todo, en su fe cristiana. Estos muros de cristiandad se desmoronarán poco a poco hasta desaparecer, por una extraordinaria paradoja, en época tardía —cuando el elemento tribal árabe se hallaba apartado de la dirección de la sociedad islámica y en retroceso hacia las franjas desérticas. Murió, por tanto, de muerte natural, roído por el tiempo, ese cristianismo árabe que sintetizó el genio beduino más auténtico y lo sublime del mensaje cristiano. Ello significa que los árabes cristianos modernos no son, desde un punto de vista étnico, árabes, sino arabizados: semitas, siríacos, arameos y coptos en Egipto, herederos de las viejas comunidades orientales a los que la tolerancia del Estado islámico dejó sus creencias con el *status* de *Dimmīs* y que se arabizaron culturalmente en los siglos IX y X, acentuando su arabización en la época otomana, durante la cual, perseguidos, afirmaron una conciencia árabe tan vigorosa que constituyó el punto de partida del renacimiento árabe y uno de cuyos polos más avanzados produjo el arabismo contemporáneo.

El ecumenismo araboislámico en la época clásica

Bajo los califas ortodoxos y los omeyas, dejando al margen algunos grupos cristianos, los árabes se identificaron, pues, con el Islam, lo que justificará una empresa de dominio por parte de éstos sobre los pueblos conquistados. Sin embargo, al estar presente por todas partes el mensaje religioso, la conversión se extenderá por medios cada vez más amplios de *mawālī*, y con ella la contestación de una dominación racial. El movimiento abasí tendrá en cuenta dicha contestación y, una vez victorioso, sustituirá poco a poco al Estado nacional árabe por un Estado multirracial de vocación universal, donde el Islam será el gran factor unificador; el mayor, pero no el único. Si la nueva sociedad islámica se abre ampliamente al elemento persa y enlaza con las tradiciones sasánidas, alejando cada vez más el elemento árabe de la dirección de las finanzas, sigue dejando junto al Islam su impronta en la lengua, la cultura y la tradición árabes. La islamización llegará ahora a los rincones más alejados de la Caspia-

na, Ŷurŷān y Ṭabaristān, conquistadas posteriormente, y se extenderá socialmente a las capas más diversas, sin pasar por el *walā* (vínculo de clientelismo), pasando por encima de cualquier otra arabización lingüística, social o cultural previa. No obstante, la arabización acompaña automáticamente a la islamización desde el momento en que, en el central, el converso desea jugar un papel cualquiera, puesto que la lengua árabe es la lengua de la administración y la cultura. La sociedad abasí era árabe en su alma e islámica por su ideología, limitándose la iranización, por real y profunda que haya sido, a los terrenos de los esquemas administrativos y a los usos materiales de la vida cotidiana, es decir, en el campo de la civilización. Se puede, por tanto, afirmar con Lewis [1] la presencia incontestable del hecho árabe en una sociedad abasí, que se ha querido presentar a menudo como desarabizada, cuando no desislamizada. Es cierto, sin embargo, que un gran peligro planeó sobre el Islam y la arabidad, pero una vez pasado éste, ambas fuerzas ideológicas y culturales se unieron para siempre. En este dúo fundamentalmente indisociable, el Islam sostuvo la arabidad y contribuyó, igualmente, a fijarla. El Corán proviene del orden de lo sagrado; es el Islam vivo, pero también el conservador de la lengua clásica, cuya evolución sintáctica y semántica se detendrá siempre ante la inviolabilidad del texto coránico.

Sin embargo, desde los siglos III al IX la construcción imperial abasí se fragmentará y asistiremos, en particular dentro del mundo iraní y bajo los ṭāhiríes, safāríes y sāsāníes, a la resurreción de Estados y culturas nacionales. La ruptura se evitó porque, más que nunca, el Islam se extiende entre las capas urbanas y rurales y porque al más alto nivel la lengua árabe será el instrumento de la expresión filosófica, religiosa y, en menor grado, literaria. El renacimiento nacional iraní, pese al surgimiento de una literatura persa nacional que sólo fue local, será fiel a la lengua árabe —lengua de lo universal— y evolucionará en el marco de un ecumenismo araboislámico. En lo que respecta a las clases populares, se llevó a cabo una arabización de fondo: Persia seguirá siendo persa, mientras los pueblos de influencia exbizantina, unidos a Iraq, se arabizarán profundamente, pero durante mucho tiempo dará a la cultura y la ciencia arabois-

[1] *Byzance and its neighbours*, Cambridge Medieval History.

lámicas grandes nombres y grandes obras, contando notablemente en su evolución.

Todo sucede como si la raza persa no floreciera intelectual y artísticamente más que con el Islam. En los siglos III y IV hasta el IX y el X se verá a representantes de las zonas más marginales, Jurasán, provincias del sur de la Caspiana y Transoxiana, tomar el relevo del Iraq y de sus *mawâlî* arabizados e imponerse a la vanguardia de las ciencias islámicas. Basta citar a Bujārī, Tirmiḏī, Nasā'ī o Ṭabarī entre la legión de todos aquéllos que, iraníes de origen pero de expresión árabe, marcarán de forma profunda la tradición, la exégesis y la historiografía islámicas. ¡Qué profunda conciencia del Islam o de la tradición árabe, qué intuición la de esos autores! Basta leerlos para persuadirse de ello. Cada vez que abro la Historia de Ṭabarī me sorprendo de su conocimiento de las antiguas querellas árabes, de las genealogías y avatares de las viejas tribus. Para este hombre, la historia de Medina o de Kūfa en el siglo I de la H. es su propia historia y su verdadero pasado. Se entrega a ella con minuciosidad, simpatía, familiaridad y, sin duda, con una latente y contenida gran pasión. Son múltiples los casos de *fuqahā'*, tradicionistas, exégetas y heresiógrafos que, de los siglos III al V de la H., crearon, animaron y desarrollaron la cultura araboislámica convertida, con su sudor, en su propia cultura.

ESCISIÓN EN EL SENO DEL ISLAM Y SURGIMIENTO DEL NÚCLEO ÁRABE

No obstante, esta participación de Irán en la elaboración de una cultura ecuménica disminuirá a partir de los siglos VI al IX; más tarde, el triunfo del chiísmo en esta zona, las conquistas de los mongoles y, de manera general, ciertas fuerzas de dislocación profunda trabajarán juntas en una nueva disposición de los centros de gravedad del Islam. El mundo iraní, que no experimentó una arabización de base, agota en la cumbre su aportación a la cultura árabe y pacede, dentro de un ambiente de honda depresión de la civilización, un retroceso generalizado hacia las fuentes iraníes. En este terreno, el Islam casi muere en tanto que cultura y sólo subsiste como religión, despojándose de su historia para no conservar más que un epicentro metafísico y universal, su núcleo duro, resistente y carente de rostro.

Es por entonces cuando, por un efecto inverso, se implantan y mantienen otras zonas de los dominios musulmanes como centros vivientes de la cultura araboislámica y, más aún, como refugio de la arabidad: Iraq, Egipto, Siria, el Magreb. Existen diversas y oscuras causas para este doble deslizamiento: mantenimiento del sunnismo, más próximo a las fuentes del Islam, reactivación del comercio mediterráneo, papel civilizador de los fatimíes y, más tarde, de los mamelucos. Sobre todo aquí caló la arabización porque el dominio exbizantino había visto resurgir sus cuadros sociales hacia un Estado bizantino aún existente, mientras que el mundo exsasánida, con la desaparición de su Estado, se atrincheraba para resistir a la asimilación, sostenido por sus clases dirigentes, aún presentes [2]. Con todo, la temprana arabización del siglo VIII d.C., urbana y administrativa, se revelaba insuficiente para una remodelación profunda de los pueblos conquistados. Es la regresión, bajo los abasíes de la baja época, del elemento árabe, la dislocación de sus viejos campos iraquíes, su regreso a un modo de vida agraria o nómada y, al partir, su dispersión en el interior de los países mediterráneos, cuyo ejemplo más claro es la migración hilalí hacia África del norte, que daban lugar a una ruralización de lo árabe y provocaban una arabización del mundo rural egipcio, sirio, iraquí o magrebí. Migración, por tanto, de los focos culturales superiores hacia el mundo mediterráneo, arabización lingüística y étnica; este doble movimiento orientará todo el futuro de la arabidad.

Desde todos los puntos de vista, Egipto afirmará entonces su liderazgo: él que no era en el siglo II de la H. más que una provincia excéntrica y prácticamente un desierto cultural. En adelante, la dialéctica entre islamidad y arabidad evolucionará de la siguiente manera: en Persia se instaura una dicotomía que desvincula el Islam religioso de la lengua árabe y de sus bases históricas, en tanto que en el área arabizada se asiste a la afirmación de una relación orgánica entre la religión islámica y la cultura árabe. El modelo persa será seguido por el pueblo turco, que aparece con fuerza a partir del siglo IX de la era cristiana, así como por los pueblos alógenos islamizados: mongoles, hindúes, más tarde chinos e indonesios, del África negra,

[2] Otra de las causas es la naturaleza del sustrato lingüístico de las provincias y la estructura de los movimientos migratorios de las tribus árabes.

etc. Ciertamente, la fe está viva allí, la práctica religiosa generalizada y la lengua árabe clásica se imbrica incluso en el tejido de las lenguas nacionales como el persa o el turco, pero está evidentemente fuera de discusión que las élites de dichos pueblos participan, ahora que han roto con la arabidad, en el enriquecimiento de la cultura araboislámica universal o simplemente de las ciencias islámicas puras.

Con todo, el Islam no es una superestructura planeando sobre la realidad social, ya que interviene en la vida más concreta, modelándola según sus normas. La sociedad *osmanlī* obedecía los preceptos del Corán; su vida colectiva giraba en torno a las solemnidades musulmanas y, a partir del siglo XVI, su sultán será el califa del Islam. Acontecimiento importante donde los haya, dado que por vez primera el Califato era otorgado a un no *quraichī*, incluso a un *A'ŷamî* (no árabe). ¡Qué importaba! El sentido de la *Umma* seguía estando vivo y el frente de la *Ŷihād* se recuperaba a través del belicimo *osmanlī*.

El Islam demuestra, pues, que puede despegarse de la arabidad sin dejar de existir (caso de Persia), incluso reafirmando su ecumenismo político (caso de los *osmanlīes*). Pero, ¿hasta qué nivel de la conciencia? ¿Por debajo de la fe ingenua, supersticiosa o groseramente mística, más allá de los ritos sociales formales que representan a un Islam no comprendido, no meditado, no sentido en los matices de la lengua coránica o del *Ḥadīth*, cuya relación se rompió con un pasado palpitante, henchido de tantas gestas? Entre las élites intelectuales, las tablas de referencia están trucadas y el sistema de relaciones que solidariza entre ellas a las distintas generaciones de sabios en una común devoción por la misma herencia es confuso y dislocado. La conciencia islámica de un Ibn Jaldūn no guarda medida común alguna con la de un sabio turco o persa del siglo XIV. Existe todo un universo mental que escapa a estos últimos, aun si concocen la lengua árabe. Se trata de un problema de estructura de la conciencia, una conciencia «bidimensional», donde islamidad y arabidad se sostienen mútuamente. El Islam desarabizado es, por tanto, un Islam de menor calidad. Puede existir, pero nunca sin una imperfección de la conciencia.

Sólo el mundo árabe encarnará esta doble personalidad, permaneciendo fiel tanto a los principios islámicos como al pasado árabe.

La Universidad de al-Azhar, fundada por los fatimíes, se convertirá en el centro más prestigioso de la cultura y la ciencia araboislámicas. Entre sus muros, aunque también entre los de la *zeitūna* y en Qarawiyyīn, se conserva el antiguo legado, no sin un cierto estancamiento, y, a partir del siglo XIV, una regresión, que no hará más que aumentar hasta degenerar en una muerte lenta de la inteligencia y del espíritu. Sin embargo, en el siglo XX y en plena presencia colonial, en la tunecina *zeitūna* el estudio de la jurisprudencia de Mālik y sus discípulos, de los *Uṣūl* de Chāfi'ī, de la vieja lógica medieval, de los Corpus de la Tradición cuidadosamente compilados por los Tradicionalistas de Mā-warā-an-Nahr y del Jurāsān, así como del comentario de la profana *Ḥamāsa*, conserva un sentido e informa la vida mental. No es a ciencia cierta puramente casual el papel desempeñado por los zeitunianos en el movimiento de liberación nacional: entronca con una voluntad de autoafirmación que se apoya en la irreductibilidad del núcleo araboislámico.

EL CONCEPTO DE PERSONALIDAD IDEOLÓGICO-CULTURAL

El área árabe de Oriente Medio sufrirá la violenta irrupción del Occidente cristiano a través del fenómeno de las Cruzadas, respuesta que el Occidente renaciente o naciente se da a sí mismo frente a las humillaciones que el Islam le había hecho padecer durante la Edad Media. Bajo la tradición piadosa del peregrinaje hierosolimitano, abarcan también la profana voluntad de poder y, sobre todo, el deseo de disolver la alteridad araboislámica y reunificar el mundo. A esta empresa agresiva que amenaza su yo, el Islam árabe, guiado por gentes que no son árabes de raza, opone una obstinada resistencia sin límites y salva los destinos del Islam en su zona central. Por una extraordinaria paradoja, los hijos del Egipto del Nilo, descendientes en su mayoría de los autóctonos conquistados por 'Amr y arabizados a través del mestizaje étnico y la contaminación cultural, se convertirán en la punta de lanza de la Anticruzada y en la muralla del Islam. Este Egipto que había sido marcado por la presencia de Orígenes, quien, junto a Cirilo de Alejandría, pesó tan significativamente en la evolución del cristianismo y cuya pequeña población de las ciudades se apasionaba por los resultados del Concilio de Calcedo-

nia, participando en las querellas entre obispos y filarcas... Paradoja aparente, pues, en lo absoluto, estructuras míticas parecidas en su inspiración y finalidad cumplen idénticas funciones, y cargas culturales análogas vienen a situarse, según un capricho de la historia, sobre las formas humanas renovadas. Todo ello con la salvedad de que, para muchos, lo accesorio de la historia y su estructura singular constituyen el propio sabor de la vida.

La historia medieval fue capital en el sentido de que dispuso el armazón de los pueblos dentro de sus espacios vitales y la era moderna está precisamente marcada por los últimos sobresaltos de dicha dolorosa implantación: 1453, toma de Constantinopla por los osmanlíes; 1492, desaparición del último Estado musulmán en Andalucía. Al mismo tiempo, cada nuevo pueblo elegía una de las esferas ideológicas que se repartían el mundo y se apoyaba en ella: cristianismo, budismo o islamismo. Las tres, en el fondo residuos de la antigüedad, se ensamblaron, pese a su vocación universal y por efecto de una contigüidad histórica, en diversas tradiciones culturales: grecorromana, indochina, arabopersa. Desde la irrupción de los germanos en la Romania hasta la reafirmación de la personalidad española en una Península Ibérica completamente recuperada, pasando por la instalación de los pueblos eslavos, la llegada de los húngaros, la constitución del reino búlgaro, los fenómenos turco y mongol... y, antes que ellos, la gran agitación árabe, la humanidad no ha hecho más que dilatarse, llevada por un doble y contradictorio proceso: un proceso de fragmentación nacional por una parte; a otro nivel, el de una unificación cultural y religiosa en marcos preestablecidos.

III
PERSONALIDAD HISTÓRICA Y NACIONALIDAD

CONFLICTO DE LAS DOS PERSONALIDADES EN EUROPA

Es precisamente este segundo nivel, este marco ideológico-cultural hecho de la imbricación de una ideología —la religión— y una tradición cultural, lo que llamamos personalidad histórica. Los historiadores occidentales nos han familiarizado con la idea de que la nación es un fenómeno moderno, nacido en Europa del oeste todo lo más a finales de la Edad Media y como resultado de las guerras intestinas que habían asolado esa parte del mundo. Idea admisible a condición de que se reconozca que las naciones estaban virtualmente inscritas en la historia y la geografía desde épocas más remotas y que, en particular, en la alta Edad Media se esbozaron más claramente sus contornos. El Imperio Romano era una construcción política y cultural que se impuso sobre unas etnias individualizadas y fijadas en conjuntos geográficos estables: galos en la Galia, bretones en Bretaña, celtíberos en España, moros en Africa, etc. La intrusión del fenómeno germánico y el surgimiento de reinos diferenciados provocaron una regresión en la empresa de unificación del mundo, pero suscitaron igualmente construcciones políticas mejor adaptadas a las realidades nacionales, resurgidas del neolítico. El desmembramiento del imperio de Carlomagno dará su perfil definitivo al entramado de las futuras naciones europeas occidentales y hará emerger, particularmente desde el tratado de Verdún, las dos Francias, la oriental y la occidental [1]. Las solidaridades nacionales aparecen cla-

[1] Es decir, Alemania y Francia.

ramente durante las guerras fratricidas de los herederos de Luis el Piadoso, pero son inconscientes y tributarias de las vicisitudes políticas o de los odios bélicos.

Sin embargo, por encima y más allá de estas divisiones de tipo nacional, la personalidad histórica juega su papel en diferentes sectores. En el grado más íntimo de la realidad social, el cristianismo marca el ritmo de la vida cotidiana, encierra las comunidades aldeanas en las parroquias, hace penetrar sus valores, impone sus santos y sus mártires. En la escala más elevada del gobierno de los hombres y de la gran cultura, el latín está presente tanto como instrumento de expresión como de relación entre los Estados y las élites europeas. Ello explica, a lo largo de toda la Edad Media y aún más allá, la fuerza del mito del Imperio de Occidente. No obstante, más palpable y más sólida es la noción de «pueblo cristiano», cuya conciencia de profunda unidad cobra, por ejemplo, todo su relieve en la movilización de energías contra los sarracenos.

Por más que la idea de imperio, reminiscencia del pasado romano, experimente fracasos ante las voluntades nacionales de poder; por más que el concepto de «pueblo cristiano» se disuelva en luchas interdinásticas, la personalidad histórica latinocristiana conserva, pese a todo, un sentido, dado que anuncia y asume una identidad en el marco de lo universal. Un historiador como Wellhausen, al que no podría reprocharse una hostilidad hacia el Islam, lo comprendió cuando, a propósito de la batalla de Poitiers, nos dice: «En realidad, el mérito de los francos en la defensa de la Europa cristiana fue grande [2]». Antes que él, en plena *Aufklärung*, el propio Gibbon se asustaba de las consecuencias que habría tenido una victoria árabe e imaginaba un Oxford donde circulara la exégesis del Corán y la ciencia del *Ḥadīṯ* [3].

La historia moderna de Europa occidental está a menudo animada por la colaboración o el conflicto entre personalidad política nacional y personalidad histórica ideológico-cultural. Aquí, a diferencia del mundo islámico, la política no se plegó a las normas de la solidaridad religiosa. Distorsión a la vez lamentable y benéfica: lamentable en sus excesos de odio fratricida, benéfica porque aceleró

[2] *Das Arabische Reich und sein Sturz*, trad. árabe, El Cairo, 1958, p. 330.

[3] *Decline and Fall of the Roman Empire.*

la puesta en marcha de unos sólidos marcos nacionales donde el hombre podía desarrollarse más plenamente.

Esta distorsión es particularmente llamativa en la historia del Estado francés moderno y contemporáneo. El conflicto, en plena guerra de religión, entre políticos y miembros de la Liga es un conflicto entre la estricta personalidad nacional y una más amplia personalidad histórica. ¿Se es francés primero y después cristiano o cristiano antes que francés? La doctrina del Estado «político» antepone la solidaridad nacional a la ideológico-cultural, sin negar por ello la herencia cultural y religiosa, aunque haciendo de ella regla de vida y no norma política. Sin embargo, estas opciones se planteaban de modo ambiguo y prosperaban no sin desgarros. La alianza con los turcos había empezado con Francisco I y la doctrina «política» se afirmó bajo el impulso de los consejeros protestantes de los últimos Valois, en un ambiente renacentista y de guerras de religión. Más tarde, Richelieu definirá y practicará con el mayor ímpetu una política nacional contra la solidaridad católica, basándose, por otra parte y por influencia del padre Joseph, en la idea de Cruzada, de donde la ambigüedad y también la presencia vigorosa de la personalidad histórica, cuya agresividad se orienta esta vez, si bien sólo como idea, contra el Islam. El intolerante Luis XIV seguirá primando, no sin dificultades internas, el interés nacional sobre el ideológico [4] y ello será una constante de la política del Estado francés hasta nuestros días. La Revolución llevará al plano interno este divorcio que sólo era exterior y ocasional, y, situándolo en un nivel profundo, pondrá en entredicho los fundamentos cristianos del yo. Por otra parte, la situación se verá complicada por el hecho de que los vínculos con el cristianismo del legado cultural antiguo son cortados, recuperándolo y asumiéndolo a través del polo racionalista y pagano. Llegamos así a la era contemporánea, donde, por una singular alteración de las cosas, la conciencia nacional más virtual, estrecha y dañina cree identificarse con el legado cristiano y magnifica la noción «de Occidente» en todo el esplendor de su singularidad histórica...

[4] Se alía con los príncipes protestantes, combate a España, afirma un poderoso galicanismo y revoca, más tarde, el edicto de Nantes.

ORIGINALIDAD DE LA EVOLUCIÓN EN EL DOMINIO ÁRABE

Este análisis rápido y fragmentario *de la dialéctica de las dos personalidades* en Occidente podría ayudarnos a ver claro en los problemas del Islam. Éste se planteó desde el principio como imperio universal fuertemente centralizado, pero es innegable que ya con los omeyas, es decir, en el apogeo de la centralización, las provincias empezaron a individualizarse, llevadas por las diferencias de tradición y de contextos geográfico, y sobre todo por el espíritu de particularismo de los agrupamientos tribales árabes inmigrados. Ya entonces se trataba no de la aparición de conciencias nacionales singulares —siria, mesopotámica o africana— de tipo autóctono, sino de la afirmación de regionalismos puramente árabes. De este modo se esbozaron solidaridades de tipo prenacional en Iraq, manifestándose con vigor en los conflictos que enfrentaron a iraquíes y sirios, éstos últimos sostén del Estado omeya. Igualmente, se manifestaron en los dominios más pacíficos de la cultura profana o la jurisprudencia, en la gramática y la lexicografía con la célebre rivalidad entre Baṣra y Kūfa —en el propio seno del Iraq—; en el derecho, con la aparición de ciudades escuela en Iraq, Medina o Siria, así como de la joven escuela *chāfi'ī* de Egipto. Hubiera sido natural que estos esbozos de diferenciación regional se consolidasen y cobrasen mayor vigor con la fragmentación del Estado abasí y la emergencia de Estados provinciales autónomos, con los avances de la islamización y también con las promesas de mestizaje que fueron su corolario. Por el hecho de la existencia de sustratos autóctonos diferenciados aquí y allá, ¿no se debe, en efecto, esperar mezclas originales en cada ocasión? Sin embargo, dejando Persia aparte, la aparición de rasgos nacionales característicos sólo parece cobrar cierta realidad en Ifriquīya y Egipto. Son causa de este desfallecimiento diversos factores: en primer lugar, una cierta pasividad de la aportación autóctona en su interacción con la aportación árabe para modelar las personalidades nacionales; luego, el persistente vigor de la idea de la unidad islámica; finalmente, la propia estructura de los Estados regionales.

Debilidad de la aportación autóctona —beréber, egipcia, siria, iraquí, etc.— en la construcción de las identidades nacionales se nos antoja un dato cierto por poco que se examinen seriamente las for-

mas de la arabización. El «pueblo» árabe, en su aventura imperial histórica, difiere del germánico en lo que aportaba y en su voluntad de poder y cultura con un sustrato religioso. Etnia poco numerosa en los países conquistados, se trataba de un grupo impulsor que prolongaba sus esquemas culturales y su sistema de valores. Hay que decir, no obstante, que la fusión étnica y biológica, llevada a cabo a fines de la Edad Media, se saldó, de hecho, con una dilatación mental y cultural del elemento árabe.

Una nación no puede constituirse sin una lengua y una cultura nacionales. Ahora bien, los dialectos que aparecieron desde muy temprano en los países conquistados tomaron su originalidad más de los dialectos tribales árabes antiguos que de la interpenetración con el sustrato lingüístico autóctono. Ello deja traslucir las fundamentales similitudes de las diversas hablas árabes actuales. Sí es posible, con toda razón, distinguir dos ramas esenciales, una occidental y otra oriental relativamente caracterizadas, también lo es que un egipcio se entiende muy bien con un magrebí, lo que no ocurre entre un francés y un italiano y todavía menos entre un francés y un español.

Los matices de los dialectos regionales, dentro de este marco de dualidad Oriente-Occidente, son ampliamente tributarios de las modalidades de implantación beduina, de su frecuencia, de su distanciamiento en el tiempo y de la mayor o menor importancia de su impacto. Es así como en Egipto se distingue entre las hablas de El Cairo, Alejandría o el Alto Egipto, y la pronunciación de *ŷ* como [y] es una herencia de la tribu de Ŷuḏām. En el Magreb, cabe separar las hablas sedentarias —urbanas o rurales— de las beduinas, más conservadoras. Su consecuencia es que la caracterización de los dialectos pone de manifiesto unas mayores consideraciones geográficas que nacionales, esto es, imbricaciones lingüísticas más allá de las fronteras y, a la inversa, unas diferencias en el propio seno de una misma entidad político-social. Esta inconcreción de las zonas lingüísticas no tiene lugar, sin embargo, en todos los países del mundo árabe. Sean cuales fueren los matices locales, ineluctables en los dominios lingüísticos más unificados, puede decirse que existe un característico dialecto egipcio y otro tunecino, y que ambos juegan un papel capital en la conciencia vivida, no formulada e implícita, de pertenencia a un grupo, una entidad, un pueblo o una nación. El tu-

necino se comunica, dentro de su país, al mismo nivel y hasta en los menores matices con sus compatriotas, y en el extranjero, pese a la cacofonía de las otras hablas árabes, reconoce a los suyos por la modulación de sus voces, su acento o su entonación, en los pequeños matices de sus frases hechas y en el sabor de su arsenal de refranes. En estos casos privilegiados que son Egipto y Túnez, el dialecto es instrumento interno de comunicación vital y signo externo de reconocimiento. Pero un dialecto no es una lengua, lo mismo que la cultura popular u oral no es la gran cultura escrita. Basar el sentimiento nacional en una unidad dialectal que, además, no está siempre implantada, supone basar la nación en lo cotidiano, lo banal y lo vegetativo. Poco importa que las relaciones humanas estén regidas en su mayor parte por el dialecto. No lo están, realmente, más que en el nivel más bajo —aunque necesario— de la burda cotidianeidad, lejos de los escenarios más urgentes de la civilización; simple y llanamente en la vida social. No más que la cultura, administración, prensa, industria y servicios no sabrían prescindir de la existencia y el uso de una lengua elaborada y escrita. Dejemos aquí de lado el problema de la necesidad o no de una lengua europea como instrumento de apertura al mundo y de modernidad. A diferencia del mundo negro africano, donde las lenguas llamadas *«a'ŷamî»* sólo han sido ocasionalmente utilizadas por los antiguos cronistas, los países árabes pueden jactarse de poseer una lengua auténticamente suya: la lengua árabe clásica modernizada. Sin embargo, resulta evidente que la *koïné* del área árabe proviene de una personalidad nacional diferenciada. Herencia común, estimulante para la idea de unificación árabe, es también un obstáculo para el surgimiento de unas conciencias nacionales de tipo moderno, por poco que éstas ambicionen trascender el orden de la solidaridad cotidiana y elevarse a un rango transhistórico portador de cultura. En un cierto sentido, los dialectos están, desde el punto de vista lingüístico, más evolucionados que el árabe, básicamente arcaico en su estructura. Están vivos, además, en la medida en que han asumido una experiencia concreta e histórica del mundo, mientras que el árabe clásico de antes del Renacimiento moderno quedó fijado al formalismo escolástico propio de un mandarinato. Con todo, los dialectos no han alcanzado jamás la dignidad de una lengua, porque ésta no se forma sólo por el juego de ciertos mecanismos colectivos inconscientes, sino también a tra-

vés del esfuerzo creador de poetas y escritores, así como por el trabajo codificador de los gramáticos y los lingüistas. En resumen, deben fecundarla el pensamiento y la cultura, siendo capital en este caso el papel del Estado y de la administración.

Así pues, nuestra cultura sigue siendo, al margen de su nivel folclórico y popular, asumido en gran parte, por otro lado, por el sector beduino, una cultura árabe apegada a la personalidad ideológico-cultural. Quienes tenían que haber construido a fines de la Edad Media las lenguas nacionales no aparecieron. Es inútil pretender que Ibn Jaldún sea tunecino o Kindī iraquí: carece de sentido y verosimilitud; es tanto como decir que Virgilio es italiano o Agustín africano. Pertenecen básicamente a la cultura araboislámica universal, como Agustín a la latinocristiana.

Por tanto, la pasividad de la aportación autóctona y el vigor del impacto árabe —ligado sin duda al fenómeno religioso [5]— son responsables en primer grado de la debilidad de los rasgos nacionales o de su mera ausencia. No existe síntesis ni fusión alguna, sino absorción por parte de una arabidad conquistadora.

A pesar de la fuerza de la idea cristiana, hemos visto que Europa occidental padeció desde muy temprano la lucha entre monarquías, y detrás de aquélla, los antagonismos entre pueblos. Sin embargo, por lo que respecta a la zona árabe, la idea de unidad religiosa se inscribió en mayor medida en la realidad política. Para llevarla a cabo, buscando una vieja legitimidad, el fatimí podía considerar sin mayor problema la posibilidad de transferir su poder de Ifrīquiya a Egipto. El propio Egipto ayyubī y más tarde mameluco se anexionó Siria sin ningún problema para ser expulsado después por los otomanos, todo ello sin haber sentido resistencia nacional alguna, encarnada, por ejemplo, en una dinastía capaz de agrupar a las fuerzas dominantes del país. Por último, asistimos con los otomanos a una resurrección de la institución califal, basada esta vez en un poder temporal real. El oriente árabe vuelve a caer en el regazo de la unidad islámica, pero con el sentimiento creciente de sufrir la dominación de un pueblo no árabe con personalidad caracterizada —los turcos— antes que de sentirse integrado en una construcción islámi-

[5] Pero también a la instalación de los árabes en ciudades-campamentos aisladas del medio indígena.

ca universal. Al haber estado menos directamente sometido a la autoridad de la Puerta, Túnez fue más sensible a la llamada nostálgica de la unidad islámica. Ciertamente, la dinastía ḥussainī supo siempre defender la independencia tunecina, pero en momentos de crisis con la Puerta se encontró, en el entorno de los beys, con clérigos y estadistas dispuestos a distanciarse respecto de lo que consideraban un egoísmo dinástico y reforzar al bey, con la conciencia de su sumisión al califato. Estos mismos clérigos denunciaban los apetitos territoriales de los príncipes como atentados a la fraternidad islámica. De hecho, nunca sin un sentimiento de culpabilidad, los dinastas se libraban a su instinto de dominación y conquista en detrimento de otros territorios islámicos. Más aún, aunque se dieron anexiones o usurpaciones e incluso luchas intestinas, nunca afloró en la conciencia de los pueblos un sentimiento tenaz de odio a otro pueblo ni un antagonismo profundo y duradero, lo que sí sucedió en Europa. El espíritu guerrero seguía orientado hacia el exterior, separando el mundo en «Casa del Islam» y «Casa de la Guerra», conceptos heredados de la época heroica de la conquista árabe.

Este pacifismo interno, unido a un belicismo exterior y a la persistencia de la idea de *ŷihād*, iba a detener de inmediato el surgimiento de una conciencia política nacional. Es este uno de los pocos terrenos en que, a largo plazo, ciertas debilidades temibles de la vieja Europa se revelaron provechosas y donde, por el contrario, un progreso relativo del Islam de su tiempo suponía la esterilización de sus virtualidades.

El tercer elemento que interviene en la explicación de la debilidad de la conciencia nacional es la estructura del Estado en los países árabes durante los períodos medieval y moderno. Resulta curioso constatar que en Europa el internacionalismo de las principales familias no impidió en modo alguno su adaptación a las realidades nacionales, de las que pronto asumían sus esperanzas y ambiciones. Alguien de Hannover llegado al trono de Inglaterra practicaba de inmediato una política inglesa, aun si seguía hablando en alemán; un Habsburgo o un Borbón entronizado en España hacía suyas las ambiciones hispanas. Pero no es este nuestro propósito esencial, pues lo que cuenta es el papel decisivo jugado por algunas monarquías en la construcción de las naciones europeas a partir de la dispersión regional y provincial. ¿Sucede lo mismo en el mundo árabe?

Da la impresión de que los Estados árabes estuvieran viciados desde la base por el fenómeno de la esclavitud de Estado. La monarquía mameluca en Egipto, pese a sus grandes méritos, se basó en la importación de esclavos circasianos o de otros lugares, constituidos en casta especial al imponerse por la fuerza a una sociedad que seguía viviendo su propia vida. No es que tal dinastía particular, proveniente de tal región de Europa y mostrándose fiel a las tradiciones de su tierra natal, hubiera vuelto la vista hacia una comarca lejana y extranjera para convertir su autoridad en una dominación de un país sobre otro. Estos apátridas que son los mamelucos tienen su hogar allí donde radica su poder. Es innegable que realizaron un profundo corte entre Estado y sociedad e hicieron descansar su autoridad cada vez más en la más pura violencia y en un consenso pasivo. No cabe dudar de la inercia de las fuerzas vivas de la sociedad; no más, en todo caso, que de la debilidad de la ósmosis entre el Estado y las élites sociales.

Tomemos el caso del Túnez moderno (siglos XVI-XIX): un país donde la dominación turca directa fracasó. Desde muy pronto, el pachá no tuvo más que un papel honorífico y secundario, aunque el poder real caía en manos de los turcos residentes y de sus representantes electos. Resumiendo, la estricta dependencia respecto a la metrópoli permitía una autonomía, cada vez más afirmada, de los hijos de esa propia metrópoli, aunque desligados de su base. Es éste un primer punto que diferencia notablemente a Túnez del oriente árabe —en particular del Creciente Fértil. Esta evolución iba a continuar, en el sentido de una afirmación cada vez mayor de los autóctonos como base del poder, lo que condujo a la preponderancia del bey sobre el dey; uno, jefe de las tropas autóctonas, y otro, de la milicia turca. Estos resultados, conseguidos por los murādīes, se consolidarán con los ḥussainīes, creadores de una auténtica monarquía hereditaria en la que el papel de la milicia turca se redujo a la nada.

Sin embargo, pese a estos aspectos nacionales, el corte entre sociedad autóctona y nacional y un Estado semiextranjero no cesó. Por más que Hussain ibn 'Alī fuera de madre árabe y beduina, su origen era otomano, y se encontró comandando, en el momento de su elección, a los espahíes de la *Oŷak* con el título de *Aga*; estaba, por tanto, vinculado a un sector social no auténticamente nacional. Cierto es que su elección por parte de la *Jâssa* era una pseudoelec-

ción y que Ḥussain era un ambicioso sediento de poder, no un Cincinato; pero el escenario que nos presentan los cronistas de un desconcierto de las élites nacionales ante una vacante de poder y su insistencia para que Ḥussain aceptase sus cargos y honores no es menos simbólico de la impotencia de la sociedad tunecina para tomar el destino en sus propias manos. Todos estos notables, negociantes, propietarios y sabios reunidos en la medina no consideraron ni un instante nombrar a uno de los suyos y desembarazarse así de tutelajes, reintegrando el Estado, de este modo, a la sociedad civil.

Existen para esta falta de audacia numerosas y complejas razones. Es verdad que el Estado, por ejemplo, en su más fuerte y estricto sentido, tenía una base casi exclusivamente militar, y que la *Jāssa* urbana no entendía nada del oficio de las armas o bien le repugnaba. Se encontraba, por otra parte, aislada de las reservas militares del país, el mundo beduino, rechazado mental y fantásticamente en horizontes —*āfāq*— lejanos e infinitos. Cuando la dinastía husánida quiso, en un gesto innegable de simbiosis y unificación, emplear a la élite social de la capital, le reservó funciones propias de las letras (la de guardia de sellos, puestos de *kuttābs* en los *dawāwīns*), mientras que los puestos de mando (funciones militares o gubernativas, como el importante ministerio de la Regencia o *wizārat al'imāla*) quedaban en manos de los mamelucos [6], esclavos de élite adquiridos en el mercado otomano y en Europa oriental, y entre los que algunos destacaron en historia tunecina (Yûsuf Sāḥib al-Ṭābi', Mustafá Jaznadār, Jair-al-Dīn, etc.).

La *Jāssa* tunecina tenía, a decir verdad, un dominio propio: la dirección espiritual e intelectual de la comunidad por medio de la *zeitūna*. Sólo algunos elementos marginales, que habían interrumpido su *cursus honorum* universitario, se habían descarriado, en cierto modo, hacia el servicio público, conservando un sentimiento de culpabilidad. Llegamos con ello a una segunda explicación de la ruptura entre Estado y sociedad: la repugnancia de los medios de los *fuqahā'* ante la corrupción del poder. Sentimiento heredado de los tiempos clásicos, donde la huida de la magistratura de los cadíes era norma de pureza e independencia y donde la clase de los *fuqahā'*,

[6] A excepción de la huida de Larbi Zarrūq. Pero el movimiento empieza a invertirse en vísperas del Protectorado y se amplía con su instauración.

cercana al pueblo, manifestaba su odio y su desprecio del poder erigiendo una censura moral contra el Estado [7]. Este conflicto profundo y permanente entre los principios del humanismo religioso de los que era poseedora y los excesos a los que demasiado a menudo el poder temporal se sometía, en vez de producir una doctrina y una acción políticas capaces de instaurar un gobierno justo, dio lugar a un semianarquismo reprobador y resignado, aceptando la necesidad del poder pero a condición de que se dejara a otros el cuidado de asumir tan maléfica responsabilidad.

Por otra parte, volveremos más tarde sobre las relaciones entre Estado y sociedad. Lo que hemos dicho hasta aquí muestra que el *walā'* de Estado, presente a gran escala en el Islam árabe desde la época abasí, tiende necesariamente, al crear una élite política y militar extranjera y poco arraigada en el territorio, a menudo móvil también y renovable a través de su compra, a desterrar la idea de patria y paralizar la aparición de cualquier conciencia nacional. Dicha conciencia va más allá de las clases sociales y trasciende las jerarquizaciones, pero postula una estructuración sólida y compleja del cuerpo social, ante todo porque se dispone en torno al núcleo del Estado una clase dirigente consciente de sus responsabilidades y portadora de los valores del «genio nacional». En el mundo árabe de finales de la Edad Media y de la Edad Moderna, no encontramos nada de ello. El Estado no jugó su papel de asociar a sus destinos a las élites sociales. En su lugar, se asiste a un pacato repliegue de las burguesías urbanas, aisladas del resto de la nación y cuyo dinamismo, real pero obstaculizado por tantas cosas, se despliega de forma hermética.

El Estado, pues, fracasó en este esfuerzo de estructuración de las clases sociales. Fracasó igualmente en el esfuerzo por unificar y homogeneizar los grupos sociales, lo que no es menos necesario para cualquier afirmación de una identidad nacional. Tribalismo y regionalismo devoraron el mundo árabe antes de disfrazarse de espíritu de partido y camuflarse en la lucha de clases, cuando ésta no se camufla en aquéllos. Se trata seguramente de una tendencia natural del hombre, que desea fijarse en marcos estrechos y limitados don-

[7] Los husánidas supieron integrar, sin embargo, a los *ulemas* en el aparato estatal de una forma inusitada hasta entonces.

de anclar su magro horizonte: familia agnática, clan, tribu, ciudad, región. El árabe fue a menudo esclavo y tributario de esos compartimentos estancos. A ello podrían añadirse las solidaridades religiosas de los distintos sectarismos: chiíta, jariŷí, sunní, druso, cristiano. Habría hecho falta que la historia superara este determinismo primario y lo relegase a su justo sitio, desmitificándolo y desapasionándolo. Si ello no fue posible durante los siglos XIV a XIX, en el período en que vieron el nacimiento, la afirmación y el florecimiento de las naciones europeas, ¿sucedió al menos por efecto del impacto colonial?, ¿más bien en la reciente fase de lucha y liberación «nacionales»? Esta es la cuestión que nos plantearemos ahora.

El nacionalismo moderno en el Magreb

En este punto de nuestro análisis nos enfrentamos con un problema que, con el título de problema del nacionalismo, ha hecho correr mucha tinta en Occidente. El problema colonial, clarificado o mistificado, habría suscitado un «despertar» de los nacionalismos árabes y una actitud de rechazo del colonialismo y a la dominación europea, definiéndose, por tanto, a través de una correlación con el exterior. Pero el término nacionalismo, aplicado al mundo árabe por los autores occidentales, resulta ambiguo: afecta tanto a los movimientos de emancipación en entidades restringidas (Túnez, Argelia, Egipto...) como a la ideología unitaria árabe.

En este capítulo nos limitaremos al nacionalismo estricto. Como hemos visto, el sentimiento nacional se vio contrariado por una evolución histórica desdichada y, en particular, por el vigor de la personalidad ideológico-cultural. No obstante, si observamos el fenómeno desde más cerca, lo que sorprende es que esa misma personalidad jugó un decisivo papel de mediación, aun dando tumbos, en el surgimiento de la conciencia nacional moderna.

El ejemplo de los países del Magreb, que sufrieron hondamente la presencia colonial, es particularmente ilustrativo: ya hemos analizado rápidamente el caso argelino, donde la propia identidad sólo pudo salvarse aferrándose a sus restos de islamidad y de arabidad. La guerra de liberación vio resurgir la noción de *Ŷihād*, única consigna que podía tener un sentido para las masas. Se trataba, sin em-

bargo, de una noción de *Ŷihād* purificada de todo proselitismo y rodeada de un aura de modernidad. A decir verdad, el hombre sabía que se batía por una cierta dignidad, pero la espontaneidad de las masas es incapaz por sí sola de crear la historia. Por ello, el hombre desea saber por qué muere. La noción de patria argelina era nueva y no estaba desprovista de emocionalidad: para expresar una realidad confusa y sin embargo profunda se tuvo, pues, que recurrir al único lenguaje que resultaba familiar, que tenía un sentido claro y distinto, el producido por la personalidad ideológico-cultural.

Lo mismo sucedió en Túnez: quienes fueron fusilados, quienes expusieron en las manifestaciones su pecho descubierto a las balas del ejército y la policía coloniales, el inmenso rumor popular que los bendecía y exaltaba, pidiendo para ellos la misericordia de Dios, usaban el término *Ŷihād* y se referían a este versículo del Corán: «Y no creas que quienes han muerto por la causa de Dios murieron realmente. Al contrario, están vivos y se alimentan al lado del Señor». ¿Quiere esto decir que las masas populares pensaban realmente que el combate por la independencia era, ante todo, una lucha por una fe amenazada en su propio ser? ¿O se trataba más bien del ropaje de un nuevo sentimiento, en este caso del sentimiento nacional moderno, a través de una antigua terminología que despertaba a su vez gestos y actitudes seculares, entremezclándose todo ello y dinamizándose dentro de una enorme confusión?

El problema, de envergadura, pone de relieve la ambigüedad de cualquier acción histórica. Responder afirmativamente a la primera pregunta es afirmar que el hecho colonial fue percibido como una agresión contra la fe. Quizá haya sido así en sus inicios, a través de elementos dominados por una *Weltanschauung* radicalmente religiosa y medieval, que identificaba a Europa con el enemigo de la fe. Generalmente, la colonización fue sentida más bien como un atentado no a la fe, sino a la dignidad del Islam, lo cual es muy distinto, por cuanto plantea el problema en términos casi políticos. Entre 1884 y 1920, las élites urbanas de las *Baldiyya* y del *Makhzen*, así como la aristocracia de provincias, aceptaron la fórmula del Protectorado y colaboraron con el colonizador. No obstante, no existe ninguna duda de que su fe era profunda y sincera, pero no cuestionaba lo que a sus ojos era esencial. Sólo sucedía que la Casa del Islam estaba ahora bajo la bota del cristiano; se trataba de algo deplorable

para la gloria del Islam (*'izz al-Islâm*), pero no intolerable. En cuanto a quienes no podían soportar tal situación, siempre tenían la posibilidad de emigrar hacia «Dios y su Profeta», lo que algunos hicieron, pequeña minoría de irreductibles y puros...

Cuando decimos, pues, que la personalidad ideológico-cultural intervino activamente en la resistencia y más tarde en la lucha nacionales, tanto en Argelia como en Túnez, conviene matizar. Tras un primer momento de revuelta o desconcierto, la fe pura y la religión institucional se acomodaron perfectamente a la dominación colonial, aunque básicamente, el Islam seguirá siendo un santuario del rechazo y el último recurso de la identidad. El asunto llamado de las «naturalizaciones» en Túnez, en su punto crítico sobre 1930, puede ayudarnos a entender dicha ambigüedad [8]: las posturas que fueron por entonces tachadas de antiislámicas y antinacionales son, desde un punto de vista lógico, lo más islámicas y nacionales posibles, del mismo modo que las posturas pronacionalistas del momento eran a la vez retrógradas y falsamente islámicas. El Islam doctrinal no obliga a la creencia individual más que a la profesión de fe y a su práctica: se puede ser, por tanto, francés y musulmán. Por otra parte, desde un punto de vista puramente nacionalista, el progresismo hubiera consistido en admitir que la nacionalidad se basa en un criterio jurídico y en una opción, no en vínculos urgentes e indisolubles de tipo religioso. Esta es, ciertamente, una visión lógica de las cosas que deja de lado la comprensión histórica.

Efectivamente, en el contexto del momento y en una perspectiva de defensa de un yo amenazado, la relación entre personalidad ideológico-cultural y personalidad nacional era tal vez necesaria y, en todo caso, provechosa. El Islam cimenta la nacionalidad y, recíprocamente, la nacionalidad afianza el Islam, dado que a los ojos de la conciencia colectiva se deja de ser un verdadero musulmán en el momento en que ya no se es tunecino para convertirse en francés.

Se trata de un doble movimiento dialéctico, vuelto a la vez hacia la concepción medieval de la *Umma* islámica (sí es posible naturalizarse egipcio o iraní), así como hacia la visión moderna de una na-

[8] Las autoridades del Protectorado deseaban asimilar a los italianos y a una parte de la élite tunecina concediéndoles, bajo ciertas condiciones, la nacionalidad francesa, con las ventajas que ello comportaba. Las airadas protestas que tuvieron lugar en el seno del Destour se apoyaban, básicamente, en el sentimiento religioso.

ción que hay que defender y salvar (exclusivamente de la nación colonizadora, ya que, por ejemplo, es posible mediante un acto individual nacionalizarse americano y, por ello, emigrar fuera de la *Umma*).

En el plano subjetivo e inconsciente de las masas, la personalidad ideológico-cultural, dotada de un dinamismo que roza a veces el fanatismo, alimentó y sostuvo el combate anticolonial, que pronto cobró la apariencia de una alteración nacional en sentido estricto.

En el aspecto, a un tiempo consciente e inconsciente, de los dirigentes, las motivaciones ideológico-culturales están presentes, bien como acto de fe bien como estrategia para el combate: la influencia del despertar musulmán y la mirada hacia el Oriente paterno son manifestaciones evidentes. No obstante, desde el principio del movimiento nacional, la conciencia moderna de una nación diferente, circunscrita en el espacio y poseedora de una identidad, hizo su aparición, si bien confusamente, en el seno de los grupos dirigentes del movimiento. Cuanta más amplitud cobraba éste, más se precisaba y afirmaba dicha conciencia. Se sabe que los ideales wilsonianos jugaron un importante papel y desde 1919 el «Túnez mártir» se impone como una obra maestra del pensamiento jurídico moderno, surgida de la mente de un miembro de la *zeitūna* [9]. A partir de 1930, la tercera ola del movimiento [10], guiada por elementos formados en la escuela francesa y relativamente desvinculados de los imperativos de la personalidad ideológico-cultural, se muestra más sensible a la influencia occidental moderna y no evita confesar de buen grado que es Francia quien le ha enseñado el sentido de patria. La escuela francesa ha difundido los ideales sacralizados de la Revolución y del siglo XIX, basados esencialmente en el concepto de libertad. Sin embargo, en un contexto histórico de dominación de un pueblo sobre otro, apoyada, además, en todo un arsenal represivo, resulta evidente que el espíritu nacional tiende a confundirse con el liberal. La libertad se asociará en las consignas reivindicativas con la independencia y el nacionalismo tiende a expresarse en un lenguaje liberal, por lo que se aferra con fuerza a la modernidad. Vemos claramente

[9] 'Abdelazīz Ṭaālbī, con la clara colaboración de un sadikiano, Saqqa.

[10] El Neo-Destour llegó después del Destour (1920) y los Jóvenes Tunecinos de Bach Hamba (finales del siglo XIX-principios del XX).

que no se trata aquí de la construcción paciente, espontánea y voluntaria a la vez, mediante un puro juego interno, de una nación tranquilamente surgida después de una noche histórica, sino más bien, y a partir de un duelo con una alteridad radical percibida como dominadora y opresora, de una liberación que camina junto a una afirmación de sí misma. En último término, la libertad se convierte en coartada de la nacionalidad, a la manera del partido «Liberal Constitucional» (Destur), que es, ante todo, un partido nacional autoritario o por lo menos se convirtió en ello con el Neo-Destur.

A partir de 1920, el movimiento nacional tunecino creó un entorno militante dotado de una mística y un lenguaje patrióticos propios y, por encima de todo, trató con éxito de unificar un pueblo disperso. En este sentido, no es exacto pretender que el Viejo-Destur fuera un partido elitista alejado del pueblo o, lo que es más, una élite puramente burguesa y próxima a la *zeitūna.* Había implantado sus células un poco por todas partes, se había apoyado en las clases medias, la pequeña burguesía de provincias, el pueblo humilde de los arrabales de Túnez e incluso parcialmente en el hampa urbana (los zufris), de los que el Neo-Destur hizo un uso más amplio. Sus dos dirigentes más notorios, el jeque Ṯhāālbī y Muḥiy al-Dīn al-Qlībī, eran de origen pequeño burgués y formación *zeituniana,* pero Ṣālaḥ Farḥāt y Aḥmed Eṣṣāfī eran abogados de formación francesa —si se quiere, dos émulos de Bourguiba.

Así, el movimiento nacional buscó desde sus orígenes la diversidad y desplegó su actividad por todo el país. El Neo-Destur acentuó esta tendencia, se volcó más sobre las masas, pero, al contrario, desde un punto de vista social, no estuvo exento de pasión regionalista ni de odio antiburgués y antiaristocrático.

El régimen de Bourguiba salido de la independencia excluirá a la antigua burguesía, vinculada al pasado, de los cargos de poder, aunque sólo en cierta medida. Más consciente de las necesidades de construcción o reconstrucción nacional que su ala izquierda, algunas facciones de la *intelligentsia* o de los grupos de presión regionalistas que constituían su punta de lanza, no se pronunciará contra la burguesía y acogerá en su seno a los elementos que, surgidos de ella, participaron en la lucha nacional. Sin embargo, la constelación inconsciente e inconfesable subsiste, lo que hace de un «burgués» un no patriota, un extranjero de algún modo, casi un traidor en poten-

cia. Constelación que es, con todo, abandonada progresivamente en Túnez desde que la doctrina social del régimen se apoya en el concepto de unidad nacional para detener la idea marxista de la lucha de clases...

Lo que es seguro, lo que no admite discusión es que la independencia de los tres países de África del norte puso en marcha unos Estados nacionales en el sentido pleno del término, por muchas que sean las insuficiencias o fragilidades de sus estructuras nacionales. Negar dicho calificativo a tal o cual Estado por su política social o exterior y, lo que es más grave, por su no participación en la ideología unitaria árabe es basar su argumentación en un sinsentido o un contrasentido. Un sinsentido cuando se mezclan órdenes de la realidad heterogéneos y distintos (primer caso), cuando se olvida que lo nacional, *stricto sensu*, niega de un cierto modo y bajo ciertas condiciones la nacionalidad unitaria que proviene de la personalidad ideológico-cultural o, por lo menos, evoluciona en una esfera más restringida.

En los tres países del Magreb, el período de la posindependencia se caracteriza por la consolidación consciente de la personalidad nacional. El peligro aquí es que ésta se detenga en el Estado y no fluya hacia el cuerpo social, cuya conciencia podría diluirse una vez apaciguado el frenesí de la lucha de liberación. La acción del Estado consiste, pues, en convertir un espíritu paroxístico en sentimiento duradero, una turbia agresividad en serena convicción, un momento de crisis en período histórico. De ahí el recurso a los mitos nacionales, la canonización de los héroes pretéritos, la restauración de los lazos con la historia, incluso una reinterpretación a veces estrecha, incorrecta y partidaria de la misma.

Historia y conciencia nacional

La historia es base esencial del sentimiento y de la idea nacionales. ¿Pero de qué historia se trata?

La más existencial, la más inmediatamente concreta es la que Spengler, creo, llama la historia «en el rincón del fuego» a través de la cual se evocan, a más o menos dos o tres generaciones, las gestas de los antepasados, pues es ahí donde sentimos con más fuerza el

cordón umbilical que nos vincula a la tierra y por lo que venimos al mundo. Tan gran institución, a la vez próxima y lejana, ha modelado mi vida, mi infancia, la educación de mi padre y, de rebote, la propia estructura de mi comportamiento. El comercio marítimo del Túnez del siglo XVIII no es una palabra baldía para mí: a él debieron mis antepasados su fortuna, que invirtieron en tierras y casas, incluso en esa casa que acunó mi infancia y que es hoy el marco concreto de mi memoria.

Pero esta historia se diluye en la anécdota para la mayor parte de los casos o se sumerge en la banalidad más burda; eso si, no se disuelve en la noche del olvido y el anonimato. Constituye ya un episodio de la gran historia entre las viejas familias que condicionaron, en un momento dado, la sociedad y sirvieron al Estado.

No sólo en el ámbito familiar, sino también en el de la nación entera, no ya bajo la forma de una tradición oral, sino escrita y elaborada, la historia contemporánea viene a explicarnos e insertarnos en ese episodio singular y privilegiado donde nos reconocemos, así como el hombre adulto se reconoce mejor en sus veinte años, donde ya es completamente él mismo, que en sus diez años, cuando en cierto modo era otro.

Fueron la Revolución y el Imperio las que hicieron directa e inmediatamente la Francia de hoy: les debe su organización administrativa, sus estructuras sociales y sus esquemas intelectuales, y tomó prestados a la Revolución sus emblemas nacionales: la bandera tricolor, el 14 de julio y la Marsellesa. Existen, pues, a menudo en la historia de los pueblos momentos privilegiados y excepcionales en los que se construye el futuro para un largo «período», de acuerdo con la terminología de Péguy, retomada por Merleau-Ponty. Este opone la época, «uno de esos momentos en que el suelo tradicional de una nación o de una sociedad se hunde y donde, de buena o mala gana, el hombre debe reconstruir por sí mismo la relaciones humanas», al período, cuando «el hombre político se limita a administrar un régimen o un derecho establecidos [11]».

Para el mundo árabe, nuestra época, ese momento de crisis revolucionaria en que se funda nuestro porvenir y se hunde la pesadumbre de nuestro pasado tradicional, la vivimos desde hace más o

[11] *Humanisme et Terreur*, p. XIII.

menos veinte años y aún no la hemos culminado. La precedió una larga fase de gestación donde vivíamos a caballo de dos mundos: dicha fase comienza con Bonaparte en Egipto, Aḥmad Bey I en Túnez, con la conquista francesa de Argelia y Marruecos y con la *Nahḍa* en el Creciente Fértil. Preépoca o período de incubación, impacto colonial, renacimiento nacional (que vivimos hoy como la época reestructuradora de todo nuestro ser), todo ello compone un campo histórico homogéneo que contribuye a la reconstrucción nacional.

Por último, en un tercer círculo concéntrico, la historia pretérita alumbra nuestras conquistas fundamentales, indiscutibles y perdurables en el ámbito de la civilización. Esta se ha integrado conscientemente en el inconsciente colectivo y, sin apenas percibirlo, pesa sobre cada uno de nuestros gestos, incluso los más ínfimos. No obstante, su expresión en el mundo sensible tiende a diluirse porque el movimiento de la vida le priva de su escoria temporales y específicas. El paisaje urbano de El Cairo debe mucho al período mameluco, así como el paisaje de la ciudad de Túnez, en su núcleo monumental antiguo, debe tanto a los ḥafsíes como a los husánidas. Todavía hoy, la historia concreta puede remontarse para Túnez a los tiempos ḥafsíes, pero, más allá, ya no se percibe una filiación: la memoria se seca y los nombres de los grupos tribales pierden o cambian su nombre. Esta historia aún más antigua, que se remonta a la alta Edad Media, al Islam primitivo o a la Antigüedad, se conserva ciertamente en el insconsciente y en los núcleos más apartados, pero en el rango consciente sólo se la percibe a través de efluvios residuales: lo mismo sucede con las bases de la personalidad en sus facetas más diversas y en sus más anchos cimientos, desde el tipo físico hasta la lengua escrita.

La reconquista arqueológica y erudita del pasado más remoto pertenece al orden del presente y toma de ella su título de nobleza. Pero aquí el investigador topa con un problema de rupturas históricas sobre un mismo suelo e inversamente, de la solidaridad de la historia humana. Uno se puede preguntar si no es por un artificio insostenible que los egipcios de hoy en día se pretendan descendientes del Egipto faraónico. Sin duda existen todavía, en el fondo del *fellah* egipcio, estructuras mágicas, agrarias e incluso psíquicas que, heredadas del pasado primitivo, se han mantenido; pero, en el

campo histórico de lo visible, Egipto se integró, por una parte, en el destino del Islam árabe del que fue y sigue siendo un brillante foco y, por otra, el Egipto antiguo es la humanidad entera balbuciente y las tumbas de los faraones son el legado de toda la civilización humana.

Lo mismo ocurre con los iraquíes y Babilonia y con esos mismos iraquíes y la civilización kūfī del siglo I del Islam, perteneciente a toda la *koiné* árabe y a la historia del Islam universal. Pero la civilización kūfī supone ya una relación de filiación más franca con el Iraq árabe y musulmán contemporáneo que la civilización babilónica; es, pues, normal que ésta sea un campo de estudio privilegiado para los iraquíes, siéndolo para los árabes de segundo orden.

Egipto e Iraq son, ciertamente, excepciones por haber sido sedes de un mundo antiquísimo. Por otra parte, existen tierras o períodos que no sobrepasaron el estrecho horizonte nacional y que no suscitan o bien lo hacen en menor medida el interés de la ciencia internacional. El deber de las élites científicas de descifrar su tierra ya no es entonces tan apremiante, pues, cualesquiera que sean las rupturas históricas o sus distorsiones, somos, mal que nos pese, herederos, sobre este espacio común y familiar, de los verdaderos o falsos antepasados que nos precedieron. La historia se encuentra ahí presa de la dicotomía entre personalidad histórica amplia y personalidad nacional. La escuela histórica francesa se ha interesado mucho más en el pasado grecorromano que en el galo, pero era necesario que ambas investigaciones se llevaran a cabo. Del mismo modo, junto a la historia nacional estricta, la araboislámica global es patrimonio común de los árabes y debe ser profundizada y recuperada mediante su propio esfuerzo. Cualquier intento de limitar, incluso por causa de apremio, la mirada del historiador al espacio nacional será a la vez limitada, estéril y peligrosa para la calidad del conocimiento histórico de esa misma historia nacional.

La simbiosis entre ambas formas de investigación permitiría igualmente evitar los artificios y las estrecheces derivadas de una voluntad nacional demasiado egoísta y que podrían, en el peor de los casos, servir a turbios propósitos políticos. La historia no debería dejarse dominar jamás por la fiebre nacionalista, como la anexión forzosa de grandes hombres al patrimonio local, ni mistificar conscientemente la realidad, proyectando una dimensión histórica mo-

derna sobre situaciones históricas en las que la conciencia nacional estaba forzosamente ausente y donde no quedaba clara la realidad de la propia nación. Por consiguiente, la historia no debe servir en mayor grado a la personalidad nacional que a la ideológico-cultural. Como ciencia humana, parcela sus campos de estudio y se inscribe así en un proyecto global perteneciente al presente y del que toma no sus consignas, sino su energía creadora y sus afinidades.

La ambivalencia árabe

La historia, al menos, puede enseñarnos que si la conciencia nacional de tipo moderno es un fenómeno reciente y un producto, por tanto, de una reciente tradición de lucha, el vigor de su cristalización, su coherencia y su consistencia son tributarias de la solidez del trasfondo histórico y objetivo que constituye la nación. Junto a la conciencia extraemos, en efecto, otras dos dimensiones del hecho nacional. La existencia nacional, que es, ante todo, soberanía del Estado y unidad cultural y religiosa de la comunidad que lo forma; la realidad nacional se define luego a través de estructuras inferiores ligadas a los determinismos naturales: sustrato territorial, poso étnico antiguo, configuración geográfica, fuerzas productivas. La nación se completa cuando los tres niveles se sintetizan, haciendo de ella una persona moral, inseparable de su suelo, consciente de sí misma, integradora de su pasado en su presente y proyectada, por último hacia el futuro, un futuro que da sentido a una voluntad colectiva de ser y perdurar.

Sin embargo, una breve mirada histórica nos permite afirmar que sólo se realizó plenamente —primero en Europa occidental— a partir del siglo XIX, siglo de las nacionalidades por excelencia. Luego, en la primera mitad del siglo XX, el modelo europeo occidental se extiende a la Europa central y oriental, hasta conocer en la segunda mitad, y en relación con la descolonización, una suerte inaudita que le ha hecho coincidir con las dimensiones del mundo. Así, la paradoja de nuestra época es que, al tiempo que la humanidad se comunica consigo misma como nunca lo hizo hasta ahora, se asiste a la mayor afirmación del orden nacional. Pese a la circulación de ideas, productos y personas, de la existencia de organismos diplomá-

ticos, culturales y económicos supranacionales, el Estado-nación se impone en todas partes como marco esencial y concreto de la vida humana...

La historia nos enseña que es la Francia revolucionaria la que definió más claramente la idea de nación. De hecho, este país podía jactarse, desde el siglo XVI, de estar en posesión de una realidad nacional sólida basada en la geografía, una lengua de cultura ya elaborada y una cierta unidad de civilización. Por otra parte, el Estado era soberano; portaba las ambiciones y el destino histórico de la comunidad a cuyo cargo estaba. Opresor respecto a unas civilizaciones regionales apenas con vida, el Estado francés se afirmaba constantemente desde los Capetos como una máquina ensambladora de tierras. Sin embargo, en vísperas de la Revolución, el hecho nacional seguía doblemente inconcluso, por el vigor de los particularismos regionales y porque la conciencia nacional más elevada no sobrepasaba el estadio de fidelidad al monarca. La aportación capital de la Revolución fue ensanchar las bases de la solidaridad nacional y sustituir un patriotismo basado en la lealtad hacia el monarca-Estado por un patriotismo asociado a la nación abstracta. Todo ello sin olvidar que este poderoso movimiento democratrizador del poder, que se había fijado como objetivo el cumplimiento de la soberanía popular, consolidó la nación francesa como organismo homogéneo.

El caso de Alemania es bien distinto. Es cierto que resulta innegable que existían una base territorial estable y una coherencia en el sustrato étnico-cultural. La unificación de la lengua y la cultura se había hecho por etapas: el tudesco, luego el alemán de Lutero y, finalmente, la lengua clásica de Goethe. Pero el problema histórico de Alemania y su paradoja eran la ausencia del Estado nacional, lo que tuvo como resultado la anestesia de toda conciencia lúcida. Ésta seguía siendo implícita, vivida como la pertenencia a un conjunto histórico y cultural, pero en el plano político se encontraba bloqueada por la multiplicidad de Estados y por la pervivencia de la idea imperial. El choque de la Revolución y del Imperio napoleónico, así como una cierta agitación intelectual a través de la cual el genio alemán compensaba su ausencia de la escena política, unieron sus energías hacia la culminación del Estado nacional al que se vinculaba una aspiración de libertad. El Reich bismarquiano no era más que una síntesis bastante mediocre, obra de las fuerzas reaccio-

narias. La unificación alcanzó su apogeo con el nazismo, aunque en la vehemencia y el frenesí, no en el equilibrio democrático y la asunción tranquila de los valores del mundo moderno.

A lo largo del siglo XIX, el combate de las pequeñas naciones de la Europa central y oriental por la autoafirmación fue también una lucha por el Estado nacional. En este caso no se trataba de unificar, sino de apartarse del dominio de unos imperios multinacionales basados, sin embargo, en la sumisión de un determinado pueblo (imperios otomano, de los Habsburgo, ruso). La conciencia contemporánea rechaza, de este modo, la tradicional concepción del Estado multinacional, transcendiendo a la materia humana que encierra. Del mismo modo, inaugura una relación entre la llamada nacional y la aspiración de libertad y la democracia, dado que admite que un Estado depositario de un destino común, surgido de la propia tierra con el objetivo de salvaguardar y procurar la felicidad de la comunidad nacional, debe ampliar sus bases sociales y hacer participar al conjunto de los grupos sociales en la vida de la nación. El Estado nacional anuncia siempre el fin de las aristocracias nacionales.

¿Qué es lo que ocurre en el mundo árabe? Constatamos que la síntesis nacional —término que, para nosotros, sólo es aplicable a las naciones en un sentido estricto— se ha llevado a cabo desigualmente. Aquí es frágil y artificial, allí es resistente pero sin que se sepa si ha alcanzado el carácter de irreversible. En los países de predominio urbano y que han podido, en ciertos momentos de su historia, agruparse en torno a una dinastía duradera, en aquellos también que vieron la yuxtaposición de los esquemas urbano y campesino, no cabría duda alguna acerca del vigor de la tradición nacional, tradición que acarrea un habla, una estructura social y, si no una civilización, sí al menos un estilo de vida y, en todo caso, una mentalidad. Tal es el caso de Egipto, Túnez y Marruecos. En Argelia faltaron el armazón urbano y la estructura estatal, pero la formidable agitación revolucionaria que conoció está compensando dicha carencia histórica. Hemos visto que la personalidad araboislámica mediatizó como fuerza de combate el nacimiento de la conciencia nacional moderna, pero que su contenido positivo había bloqueado en el pasado un proceso de construcción nacional basado en el modelo europeo occidental. Ahora que la dominación colonial ya está recha-

zada y que se organizan los Estados nacionales, ¿qué sucederá? ¿Qué posibilidades se brindan al mundo árabe?

O bien se admite que la personalidad araboislámica no es más que una identidad histórica que participa del orden de lo esencial, que es incapaz de cimentar un futuro político concreto y que es preciso, por tanto, vivir hasta sus últimas consecuencias la experiencia nacional estricta; o, por el contrario, se piensa que las construcciones nacionales son recientes, reversibles e inconsistentes, y que la única realidad profunda es esa conciencia de una solidaridad árabe o araboislámica, así como que, dentro de la maraña de nuestros recientes combates, hay que seguir por esta vía, negar el nacionalismo estricto y construir la «nación árabe». Se podría añadir que la temporalidad histórica no ha intervenido para nosotros como lo hizo en Europa y extraer de ello las consiguientes consecuencias actuando de modo que la recuperación de un retraso no acarree un anacronismo. Por tanto, o la conciencia araboislámica se degrada —y se enfría— en la conciencia de una herencia cultural, instalándola en su justo lugar, o debe relanzarse para que conozca un nuevo aliento y una metamorfosis profunda. Dicho debate, explícito o implícito, está en el corazón del devenir árabe contemporáneo. Por ahora, y dado que existen nuevos fantasmas contra los que combatir, el mundo árabe vacila a la hora de tomar una dirección definitiva: se juega en ambos tableros, se refuerzan las estructuras nacionales buscando vías para la unidad política, se desea poner en marcha la red de una cultura nacional pero se estimula la posición de la *koiné* árabe. Es perfectamente cierto que se trata de un dilema angustioso, por la misma naturaleza de la estructura del tiempo histórico contemporáneo —que ha conocido, quizá demasiado tarde, la aparición entre nosotros de la nación— y por el hecho de la estructura, original y doble, de nuestra realidad.

Una actuación total y profunda por parte de los Estados con el fin de promover una vida nacional lo más coherente posible, haciendo coincidir también ser y conciencia lo más perfectamente posible, podía producir un auténtico trauma. Si el Estado tunecino decidiera seguir ciegamente un modelo europeo de desarrollo del hecho nacional, se vería obligado a imponer como instrumento de comunicación el dialecto tunecino; como alimento espiritual de base, una literatura y un arte estrictamente tunecinos y, de una manera general, a

actuar sobre las bases objetivas de la existencia nacional. Un proyecto de este género sería lógico. En efecto, es difícil comprender cómo puede vivir un pueblo sin literatura y cómo una literatura próxima a lo concreto podría prescindir del dialecto o inhibirse de afrontar tanto su propia materia como la realidad social. ¿Hasta cuándo la inteligencia tunecina seguirá dividida, orientada hacia puntos opuestos del exterior, aislada de su mundo? Sin embargo, con este ejemplo vemos cuánta regresión podría derivarse de una lógica así llevada hasta sus últimas consecuencias. De otro modo, nos resignaremos a la inconclusión de la construcción nacional, muy felizmente posible y acaso incluso deseable en nuestro mundo actual. Lo que es válido en el orden cultural lo es también en el económico; lo que es válido para Túnez, lo es también para todos los países árabes, a excepción de Egipto, capaz en cierta medida de vivir una vida autónoma a causa de las dimensiones más amplias de su sociedad y de su ámbito cultural. Por lo demás, en plena ascensión liberal y egipcianista, y pardójicamente en un momento de auge pleno de la literatura áraboegipcia, se planteó hacer del dialecto local si no la lengua oficial, al menos la lengua de cultura. Además del escollo que hubiera supuesto la debilidad de elaboración de la lengua hablada tal como se encontraba, una empresa así hubiera podido provocar una ruptura con el pasado cercano, es decir, con todo el esfuerzo cultural y lingüístico de la *Nahḍa*, sin contar con el propio pasado lejano. Por dichas razones, pero también porque la personalidad árabe estaba amenazada por Occidente y porque la conciencia ideológico-cultural seguía alerta, tal intento fue abortado en sí mismo, dejando solamente algunas obras menores e intrusiones dialogadas en el género novelesco.

Así pues, lo que caracteriza al ser árabe actual es una profunda dualidad entre la estructura de la sociedad, del Estado y de la economía (en el ámbito nacional) y una conciencia cultural y político-ideológica (dentro del conjunto árabe). En tanto inclinada hacia el pasado por su contenido y fidelidades, ésta permanece anclada en la personalidad araboislámica.

La relación dialéctica entre nacionalidad y personalidad —mediación, negación, dualismo— con sus momentos fuertes (períodos de lucha) y sus momentos débiles (períodos de calma chicha), por muy rica que sea en su juego de espejos, hipoteca el porvenir y bloquea las fuerzas creadoras. Ello es así, salvo que se admita que la

doble fidelidad, la indecisión y lo permanentemente provisional sean justamente el destino del ser árabe. Porque —intentaremos demostrarlo— la nación árabe no existe en la actualidad y porque las dos únicas fuerzas reales son la personalidad araboislamica y la estrictamente nacional, la tarea del pensamiento político árabe ha de ser integrarlas, superarlas y, en resumen, encontrar su síntesis, una síntesis basada en una visión global del futuro unida a una esperanza de renovación. Nos ocuparemos de ello en el capítulo siguiente. Queda por tratar el concepto de personalidad araboislámica y valorar su extensión y sus límites.

Se trata de algo más que una conciencia. Es una identidad. Es más que una herencia cultural y una fidelidad religiosa perfilándose en el horizonte de nuestra historia, y menos que el principio último de nuestra vida y el fundamento de nuestra vida social. No es ideológica sino en la medida en que lleva en su seno la ideología de las masas, el saber de la islamidad, no porque sea apta para organizar y estructurar la sociedad del futuro. En el orden político, pudo jugar un papel de mediador y erigirse en fuerza de combate, pero se trataba de una fuerza de combate que no estaba orientada hacia su propia realización. Para convertirse en personalidad nacional, haría falta que se la percibiese como deseo irreprimible de una coexistencia rechazada, lo cual no es en absoluto. Fuerza del pasado, encierra elementos que pertenecen al orden de los valores eternos y es, por tanto, nostalgia de un ideal trascendente nunca alcanzado pero siempre perseguido; por esta razón, no sabría adaptarse al escenario de las contingencias políticas. Con todo, desde una perspectiva de construcción colectiva y de renacimiento total, en una realidad árabe amenazada y pobre, esta dimensión original y profunda de su ser puede ayudar a su reagrupamiento y a espiritualizar su historia. Más allá de la eficiencia y del poder, propios de la organización económicosocial y política, existe la llama del ideal. El hombre árabe necesita una dignidad histórica y humana, una dimensión de nobleza en el teatro de sus perspectivas. Por sí sola, la personalidad araboislámica no puede cimentar el futuro; sintetizada con el hecho nacional, podría contribuir enérgicamente en la construcción de un destino común y de un vínculo orgánico entre los pueblos árabes. Es en su justa medida donde hay que romper los ídolos e insuflar un nuevo espíritu a todo el universo conceptual del pensamiento político árabe que pueda superar sus letales contradiciones.

SEGUNDA PARTE

HACIA UN DESTINO COMÚN

I
INTRODUCCIÓN

Desde cualquier perspectiva, la idea de unidad obsesiona a la conciencia colectiva árabe desde hace un cuarto de siglo. Son múltiples los ámbitos en los que se pone de manifiesto. Para las masas, se entremezcla con la personalidad ideológico-cultural, es referencia de la memoria y encierra en su horizonte la loca esperanza de una grandeza recobrada. Para los teóricos nacionalistas, en particular los de obediencia ba'ṯista, se trataría de una idea estrictamente nacional. Por si eso fuera poco, la conciencia reformadora árabe difusa deposita en ella toda su visión de futuro.

A decir verdad, en lo que respecta a la acción militante o de la teorización rigurosa, la idea árabe parece bastante reciente. Fue Ibrāhīm Pachā, hijo de Muḥammad-Alī, quien imaginó primero e intentó llevar a cabo, durante la primera mitad del siglo XIX, un reagrupamiento político de los pueblos árabes del Machrek sobre la base de su unidad cultural y contra la obediencia otomana. El fracaso de la empresa no detuvo la lenta expansión de esta idea. La gran corriente de la *Nahḍa*, que lógicamente no se identificaba con la idea unitaria, sólo podía alentar su germinación. Es el Creciente Fértil (Siria en primer lugar) su hogar histórico, del mismo modo que seguirá siendo durante mucho tiempo el preservador de su fe. Diversos hombres valientes y entusiastas constuyeron sus cimientos: pensadores y periodistas de la *Nahḍa* y, en primera línea, Abd-ar-Raḥmān Kawākibī; políticos antiturcos y, por necesidades coyunturales, proingleses, que se vincularon más tarde al destino de la familia hachemī, ya que ésta encarnó por un breve espacio de tiempo las

esperanzas árabes [1]; aventureros e ideólogos más recientes que anónimamente mantuvieron la llama de una idea que maduró así en un siglo de luchas y combates.

Sólo tras la Segunda Guerra Mundial, lo que era una aspiración confusa, limitada a grupos muy concretos de sirios e iraquíes, empezó a cobrar consistencia y a perfilarse, para expandirse luego en la conciencia popular y marcar el asalto al poder. En Siria, el ba'ṯismo se dio cuenta del filón del vago movimiento de la *Qawmiyya* y elaboró una doctrina coherente bajo la inspiración de Michel 'Aflaq y sus compañeros. En Egipto, tras el trauma de la derrota palestina, el movimiento de oficiales libres, situado en la confluencia de diversas corrientes, regeneraba las fuerzas nacionales egipcias, acogiendo la idea unitaria y entrando de lleno en la lucha árabe. Durante veinte años, el arabismo militante, dominado por los dos polos, ba'ṯista y nasseriano, sostenido por la clara aspiración de las masas y con el control de los aparatos del Estado o de los partidos, intentará, no obstante en vano, traducir a los hechos la unidad. Hoy, tras la desaparición de Nasser y las divisiones en el seno del movimiento ba'ṯista, los árabes parecen más lejos que nunca de alcanzar los objetivos del arabismo, impresión sólo atenuada por la poderosa afirmación de la personalidad ideológico-cultural en Libia. Detrás de este fracaso de la utopía unitaria en el terreno de lo real y de su patente retroceso doctrinal, creemos que existe el hecho de que el problema fue mal planteado teórica y prácticamente o, al menos, que exige una nueva y distinta formulación. Por ello, nos dedicaremos en primer lugar a presentar y criticar la ideología del arabismo para demostrar que no existe una nación árabe como entidad realizada, pero que, sin embargo, se deben explorar las posibilidades de un destino común, cualquiera que sea su forma, sin chocar con el muro de la realidad y sin abdicar de sus más altas aspiraciones.

[1] Pero, tras la Gran Guerra y la consiguiente decepción, el nacionalismo árabe se hizo apasionadamente antiinglés. Hay que añadir a esta lista los oficiales árabes del ejército otomano y algunas fracciones de la burguesía, y señalar la importancia, en un momento dado, de las sociedades secretas. Para estos temas, véase G. Antonius, *op. cit.*, y M. Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, del que, pese a haber sido escrito antes, nada sabíamos en el momento de la impresión.

II

LA IDEOLOGÍA DEL ARABISMO

Llamaremos arabismo a la ideología que pretende edificar una entidad árabe en nombre de la arabidad; pero en este inmenso flujo, primaremos a dos movimientos organizados y militantes que jugaron aquí un primer papel, el ba'ṯismo y el nasserismo.

EL BA'ṮISMO: ANÁLISIS DEL PENSAMIENTO DE MICHEL 'AFLAQ

Dentro de la multiplicidad de movimentos y doctrinas, el ba'ṯismo sorprende por la coherencia de la teoría y el rigor de su organización, así como por su voluntad de actuar sobre la realidad. Entre los jefes históricos del *Ba'ṯ*, Michel 'Aflaq se muestra como el más profundo de sus pensadores. Sus obras, en particular *Fī Sabīl al-ba'ṯ* (*En la vía de la resurrección*), ponen de relieve un pensamiento racional y audaz, así como una notable precisión expresiva. Profeta político, al trazar los caminos de la historia, Michel 'Aflaq es uno de esos entusiastas cuya verdadera patria, en el fondo, es la orilla árida y maravillosa de su pensamiento y su combate. Se trata de un ideólogo nato. En efecto, cualquiera que sea la evolución que ha conocido la teoría y la praxis ba'ṯistas, el pensamiento de 'Aflaq constituyó el primer impulso y sigue siendo en muchos aspectos el más rico, matizado y humanista. Tal vez sea para honrar a 'Aflaq el hecho de que haya sido constantemente olvidado por los regímenes ba'ṯistas. ¿Qué vemos hoy, en efecto, en los países árabes gobernados por los ba'ṯistas?: querellas de grupúsculos, luchas por el poder entre elementos diversos de capas dirigentes irrelevantes y aisladas del pueblo, ver-

balismo, violencia inútil y cruel, todo ello, ciertamente, junto a un lenguaje nuevo para la conciencia árabe, así como algunas veleidades socialistas bastantes rigurosas. Pero no era ése el destino soñado por 'Aflaq: hoy más que nunca, la ambición unitaria retrocede con la llegada de los ba'ṯistas al poder. El ba'ṯismo representa y encarna el futuro árabe menos que nunca. Distan mucho, por tanto, teoría y práctica, aunque ésta se ve obligada a ser, en cierta medida, claudicante. Dicho esto, la doctrina, tal como la expone Michel 'Aflaq, nos parece injustamente menospreciada por ciertas mentes rigurosas abiertas al mundo contemporáneo. Sin querer aquí exaltarla ni denigrarla, sino examinarla desde un punto de vista puramente teórico, intentaremos ver cómo plantea el problema del nacionalismo unitario.

En la obra de Michel 'Aflaq no encontramos ninguna definición exacta del término clave, *Qawmiyya*. La palabra, usada frecuentemente en el árabe moderno, expresa la nacionalidad en general. Sin embargo, el uso tiende cada vez más a diferenciarla. Como adjetivo (*qawmī*, fem. *qawmiyya*), puede aplicarse a cada una de las distintas nacionalidades árabes: así, a tal o cual institución se la puede calificar de *qawmiyya*, es decir, de nacional. En cambio, como sustantivo, tiende a expresar solamente la nacionalidad más amplia: según el contexto, puede designar la solidaridad árabe de tipo nacional o bien el conjunto de aspiraciones árabes hacia la realización de la nación, es decir, que expresa un ser y un querer ser.

Michel 'Aflaq rehúsa explicitar la *qawmiyya*. No presentando de ella más que una acepción formal, la plantea como un destino amado o digno de ser amado [1]. Ella es aceptación de sí misma y necesidad formal de dicha aceptación. Admite de grado que la nación árabe hunde sus raíces en la historia, la unidad lingüística y religiosa, pero lo hace como hecho objetivo, no como dimensión de la conciencia nacional. La nación está ahí, existe al margen de toda aprehensión intelectual de su génesis. Evidencia interna y ente exterior, se nos impone como un hecho concreto acerca del cual no se podría ni debería discutir. Diferencia así entre la forma y el contenido, entre «la idea árabe» eterna y la «teoría nacional unitaria», con sus encarnaciones diversas y cambiantes [2]. Si él mismo, al mirar hacia el

[1] *Fī Sabīl al-Ba'ṯ*, p. 47

[2] Ibíd, p. 103.

futuro, asigna a la nación un contenido basado en la libertad, el socialismo y la unidad, más aún, si presenta como marco histórico de la realización de la nación estas tres ideas básicas, no deja por ello de ser consciente de que el futuro es vasto y diverso y de que no se puede vincular de una manera urgente su atributo y su sustancia. «La nación, una vez hecha a sí misma, creará los instrumentos de su liberación», afirma [3].

Existe en 'Aflaq, al menos en un nivel superior de la afirmación formal de la nación, un distanciamiento respecto al peso de la historia. La *Umma* proviene, ante todo, de una voluntad colectiva actual: de todas las experiencias históricas de la nación árabe, la actual es la más decisiva [4]. Sin embargo, el *ba'ṯ*, partido de la Resurrección, no se limitaría a una simple constatación de la existencia del hecho árabe. El ser árabe debe encarnarse en la historia e integrarse en un espíritu general que lo restructure. De esta manera, Michel 'Aflaq intenta, en cierto modo, basar la nación en una existencia que tiene relación con la futura cualidad del ser árabe. Éste existe ciertamente por sí mismo, pero también por su deber ser, por la imagen de un futuro que asoma sobre el presente y que, mostrándole el camino, le otorga al mismo tiempo su consistencia, su necesidad y su valor. Reconciliar a los árabes con la historia, es decir, con la marcha creativa del tiempo histórico y con su misión histórica de grandeza, reconciliarlos con las exigencias de la vida, reintroducirlos en el eje de la civilización, tal es el mayor proyecto en el que se basa la *Qawmiyya* [5].

Dentro de este ideal de tipo nacionalista, el hombre no está de todo ausente. Ante la temible objeción del universalismo humanista, 'Aflaq responde que, al realizar su destino, la nación árabe ocupa su justo lugar dentro de la comunidad humana. Aquélla no desea afirmarse contra los demás como alteridad, sino por y en ella misma. Por otra parte, el universalismo sólo puede ser abstracto, mientras que la nación es el marco concreto e histórico del desarrollo del potencial humano. El humanismo sólo se culmina a través de la nación: fuera de este marco, no es más que aspiración confusa y utópica y, por tanto, traición última de todo humanismo [6].

[3] Ibíd. p. 182.
[4] Ibíd. p. 104.
[5] *Fī Sabīl al-Ba'ṯ*, p. 250.
[6] Ibíd. p. 105.

¿Cómo concibe el *ba't* este *risorgimento* de la nación árabe? Mediante un proceso que 'Aflaq denomina *Inqilāb*, palabra que se puede traducir por agitación [7] o incluso revolución. La *Inquilāb* sería antitética de todo reformismo o evolucionismo [8]. Contrariamente a los países europeos, la nación árabe sólo conoció en el transcurso de su historia dos maneras de ser: la agitación y la decadencia, o, si se quiere, la revolución y la involución [9]. Conviene, pues, plegarse a su genio histórico y no imponerle un esquema involutivo ajeno a su temperamento y a su misión eterna. No valen términos medios: 'Aflaq la compara a un individuo de gran tamaño que se quisiera vestir con una ropa demasiado pequeña para él y a quien sentaría mejor la desnudez. La agitación radical es, por tanto, el único camino: movimiento profundo y total, que cubre a la nación entera y penetra al individuo; movimiento necesario, porque la realidad árabe es desesperante y amarga.

El punto de partida de 'Aflaq se apoya en una visión pesimista de la realidad árabe, esbozada como «turbia o desordenada, defectuosa, atrasada, llena de ignorancia e inconsistencia» [10]. Pero este concepto insano de realidad —concepto, con todo, tan fundamental— es tratado con imprecisión y adquiere por momentos acentos proféticos. Nuestro autor se guarda de erigirlo en estructura definitiva, cardinal e insuperable del ser árabe. «La realidad turbia del pueblo —afirma— es un accidente pasajero»; y añade: «rechazamos todo pesimismo y todo prejuicio contrarios al pueblo y sus costumbres [11]». Se percibe, no obstante, que, al superar el marco institucional y político, la noción de realidad árabe afecta a las estructuras profundas y, ante todo, a las mentalidades y actitudes [12]. Tanto la debilidad del Estado como la insuficiencia de su organización no hacen sino poner de manifiesto la delicuescencia de la nación [13], al tratamiento de la cual se nos remite como única salida, acaso larga, seguramente penosa, pero absolutamente inevitable para volver a

[7] Anouar Abdelmalek: *Anthologie de la littérature arabe contemporaine* II, p. 105.
[8] *Fī Sabīl al-Ba't*, p. 167.
[9] Ibíd. p. 155.
[10] Ibíd. p. 188.
[11] *Fī Sabīl al-Ba't*, p.182.
[12] Ibíd. p. 165.
[13] Ibíd. p. 154.

erigir y superar dicha realidad, reconciliándola después con la verdad de la nación [14].

Esta recuperación de la verdad nacional que es la *Inqilāb* se lleva a cabo a través del partido y del espíritu revolucionario que insufla a cada uno de sus miembros. El partido forja de nuevo una élite a imagen de sus objetivos, disloca en ellos los rasgos de la realidad más nociva y, a su vez, dicha élite se extiende por la nación: se plantea así como una imagen condensada y prefigurativa de la nación futura [15]. «El individuo revolucionario es el que combate la realidad en sí misma antes de combatirla en la sociedad y en las estructuras materiales» [16]. Se trata, pues, de una ambiciosa y vasta empresa educativa y reestructuradora a escala del individuo, haciendo de la *Inquilāb* una transformación del hombre árabe por medio del partido, dentro de una perpetua acción de lucha.

La lucha es, en efecto, el motor de esta acción. Se la considera virtud liberadora por excelencia, tanto a escala militante como colectiva: «La lucha —dice— es la expresión en la práctica de la idea de revolución [17]». Aquí viene a insertarse la noción de unidad de los pueblos árabes. En algunos textos, 'Aflaq la presenta como la consecuencia casi evidente y necesaria de la conmoción moral [18]; en otros, se convierte en la idea central, en el motor mismo de la *Inquilāb*, afirmando de este modo su primacía respecto a la liberación del colonialismo y en relación con el socialismo [19]. Por sí mismo, en efecto, el *quṭr* —palabra que designa a cada territorio del conjunto árabe— no es capaz de provocar la agitación, dado que no es apto para asumir una herencia histórica y espiritual que lo sobrepasa [20].

La unidad no será fruto del tiempo ni de las circunstancias, tal como intenta convencernos «la mentalidad particularista»: el tiempo obraría más bien contra ella, pues resulta evidente que la consolidación de los Estados nacionales después de las distintas independencias le es opuesta en todo [21]. Es, pues, creación a contracorriente,

[14] Ibíd. p. 173.
[15] Ibíd. p. 171.
[16] Ibíd. p. 174.
[17] Ibíd. p. 160.
[18] Ibíd. p. 229.
[19] Ibíd. p. 239.
[20] Ibíd. p. 241.
[21] *Fī Sabīl al-Ba'ṯ*, p. 249.

violencia impuesta a las circunstancias, aunque surgida del más profundo llamamiento popular. Por ello, la unidad sólo podría vivir en un clima de mentalidad revolucionaria, alimentándose de la lucha, del mismo modo que la lucha extrae de ella su sustancia.

Al tratar las correlaciones entre el problema de la lucha por la liberación en los distintos países árabes y el de la lucha por la unidad, 'Aflaq presenta una dialéctica que cobra todo su sentido en esta penetrante fórmula: «El pueblo árabe no llevará a cabo la unidad de combate en tanto no haya practicado el combate por la unidad [22]». Ello equivale a decir que en cada país árabe la lucha por la emancipación debe ser igualmente una lucha por la unidad árabe. No se trata de un combate aislado por el egoísmo particularista, sino de un combate solidario que no pierde jamás de vista la unidad orgánica del conjunto árabe. Así, por un lado, la unidad se producirá en el fragor del combate; por otro, la libertad recobrada para cada territorio será una libertad saludable [23].

Quedan por evocar ahora dos puntos importantes del programa aflaquista: libertad y socialismo por una parte; el problema del Islam, por otra. Hemos visto que 'Aflaq deja un sitio al humanismo concreto operado en la nación. En varios textos afirma la importancia del individuo y de la noción de libertad, y su socialismo árabe pretende ser un socialismo que no aplasta al individuo ni frena la libertad.

Este mismo socialismo debe brotar del genio de la nación árabe. 'Aflaq rechaza el marxismo porque es ajeno a los árabes y porque se trata de un producto occidental. Igualmente lo rechaza porque el ba'ṯismo repudia el materialismo histórico y la lucha de clases [24].

Dado que la unidad árabe sólo puede realizarse con el apoyo popular y contra unas clases dirigentes desprestigiadas, el socialismo tiene que acompañar automáticamente al movimiento nacional. En efecto, si existe un grupo liberado de la mentalidad particularista y de los intereses a los que se aferra el nacionalismo territorial estricto, ése es la clase obrera y, de manera general, las masas trabajadoras [25]. Estas son ganadas para la ideología nacional unitaria, portado-

[22] Ibíd. p. 242.
[23] P. 236 y 249.
[24] Aunque los juicios de 'Aflaq acerca del marxismo estarían fuertemente matizados.
[25] *Fī Sabīl al-Ba'ṯ*, p. 216.

ra de sus sueños de futuro. Se impone, pues, vincular socialismo y unidad para el movimiento, porque le acerca a sus bases y estimula su entusiasmo.

Sin embargo, además de los estratégicos existen otros fundamentos necesarios para el socialismo. ¿Para qué sirve construir la nación si no es para llevar a cabo el bien y una cierta justicia, para promover una producción activa y, finalmente, desarrollar el esfuerzo científico y la creación artística? Una minoría lo posee todo y explota a la inmensa mayoría de la nación, a la que impone «la ignorancia, la enfermedad, el miedo y la esclavitud [26]». El pueblo árabe de hoy es un pueblo muerto en vida. La exigencia socialista surge así de lo más profundo de la exigencia nacional. Desear el bien de la nación es querer la promoción de la inmensa mayoría que la compone, es decir, de las clases populares.

Aún hay más: «El interés de la nación, su perpetuidad, su marcha entre las naciones avanzadas, su resistencia a la corriente de competencia entre Estados, todo ello pone como condición la realización del socialismo [27]», que está, como hemos visto, ligado a la legítima voluntad de poder nacional. En nombre de este socialismo, 'Aflaq reclama el fin de la explotación del hombre por el hombre. No pretende abatir el fetichismo del capitalismo para sustituirlo con el de una sociedad que aplasta al individuo [28]. Resumiendo, lo que reclama es un socialismo «vivo, realista, recto» [29] o bien «un socialismo que considere al hombre el valor supremo [30]» y, con un acento sorprendentemente moderno y profético, afirma: «Hay que encontrar una fórmula sabia y vital que destruya la explotación en todas sus formas sin destruir la libertad individual [31]», que es para él un valor fundamental ante el que no está dispuesto a hacer concesión alguna [32].

La postura de Michel 'Aflaq con respecto al Islam y a la religión en general es muy matizada. La religión constituye un elemento fun-

[26] Ibíd. p. 213.
[27] Ibíd. p. 216.
[28] Ibíd. p. 220.
[29] Ibíd. p. 219.
[30] Ibíd. p. 220.
[31] Ibíd. p. 220.
[32] Ibíd. p. 319-320.

damental de la vida de los pueblos [33]. No obstante, hay que diferenciar entre su ser y su parecer. El Islam es grandioso en sí mismo y su aparición en el siglo VII debe ser considerada y saludada como un acontecimiento de gran alcance, tanto desde el punto de vista nacional como universal [34]. En esencia, el Islam es un movimiento revolucionario cargado de positivismo histórico; se ha alimentado del combate y el sufrimiento, comprometiéndose en la lucha por una transformación de las instituciones y los hombres. Es, por tanto, formalmente comparable a cualquier acción revolucionaria y, en particular, al *ba't*, por su espíritu y su aliento; ese *ba't* cuyos perseguidos de hoy pueden asociarse a los primeros mártires musulmanes [35]. Sin embargo, en apariencia, el Islam institucionalizado de la actualidad y sus representantes oficiales no son más que los defensores de las estructuras que habría que derribar, los portadores de la inercia y de la explotación social [36]. Por eso se trata aquí de una religión desfigurada [37], desnaturalizada y deformada de la que se comprende que la juventud quiera apartarse definitivamente. Los jóvenes progresistas rechazan, sin embargo, toda religión y el Islam en su totalidad, y es ahí donde conviene recordarles que el Islam reaccionario y esclerosado de hoy no es el verdadero Islam. El *ba't* luchará, pues, para devolver a la religión sus aspectos positivos [38] y su verdadera inspiración. Desde un punto de vista social y humano, el ateísmo sería una actitud vital artificial, al no postular la fe como motor de toda acción [39].

CRÍTICA DEL BA'TISMO

Tales son las grandes líneas de lo que nos ha parecido la exposición más completa y más seductora del ba'tismo clásico. De su teórico Michel 'Aflaq, que no sólo expresa su visión personal, sino la

[33] Ibíd. p. 122.
[34] Ibíd. p. 123.
[35] *Fī Sabīl al-Ba't*, p. 124.
[36] Ibíd. p. 124.
[37] Ibíd. p. 125.
[38] Ibíd. p. 127.
[39] Ibíd. p. 134.

doctrina del movimiento, se ha podido decir que sufría la influencia de Rosenberg [40]. Se ha dicho igualmente que era un espíritu difuso y utópico.

Ahora bien, su lectura no nos permite, ni de lejos ni de cerca, asimilar la dimensión nacionalista de su pensamiento a un resurgimiento cualquiera del nazismo. Para responder a la segunda objeción, parece convincente la precisión de su recorrido intelectual, casi insólita en el mundo árabe. Es cierto, sin embargo, que no faltan en él la pasión nacionalista ni una cierta forma de idealismo que roza por momentos la utopía.

Sucede que, si el *ba'ṯ* es acción —y lo ha demostrado—, también es mesianismo, uno de esos mesianismo que trabajan actualmente en la conciencia del Tercer Mundo. A la vez más y menos que un simple análisis intelectual que desembocaría en soluciones claras, pretende ser llamada y profecía. El aflaquismo es un nacionalismo humanista. Se encuentran en él infuencias tan alejadas como son el hegelianismo y el personalismo de Mounier [41]. Del joven Hegel, sin que ello suponga que es fácil demostrar una influencia directa, encontramos la condena del universalismo abstracto, la idea de que la nación culmina lo universal y tal vez los conceptos de vida y destino, lo que de algún modo representa un cierto vitalismo histórico [42]. La presencia del legado intelectual de Mounier se pone de manifiesto a través de la idea de valor supremo del hombre mediante un intento de sintetizar humanismo y justicia, modernidad y fidelidad al pasado.

Con todo, el ba'ṯismo no es un entramado de herencias heteróclitas. En él se despliega un pensamiento original y algo así como un ardiente soplo de resurrección que se observa en cada recodo de *Fi Sabil al-Ba'ṯ*, como se constatan asimismo multitud de ideas y reflexiones penetrantes.

Aun formando parte del flujo global doctrinario de la *Qawmiyya* árabe, el ba'ṯismo se desvincula de ésta, como hemos visto, a través de la organización y el activismo, aunque se eleva en el plano teóri-

[40] Eric Rouleau, *Le Monde diplomatique,* septiembre 1967, citado y aprobado por Kalisky en *Le Monde arabe,* II.

[41] Y sin duda, también, la influencia de Bergson.

[42] O un «vitalismo romántico», según la expresión de Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel,* p. 128.

co por encima de toda esa literatura, muy abundante desde hace veinte años, mediante la relación que instaura entre la unidad árabe y un proyecto colectivo de resurgimiento. Tal intención, tal ambición dualista fundamental, las hallamos incluidas en la comprehensión ambivalente del propio concepto de *ba't*. La palabra *ba't*, tomada del vocabulario coránico, resonaba profundamente en la conciencia árabe a causa de más de mil años de pedagogía coránica y expresa la idea de una resurrección, pero también la de un impulso que condicionaría la energía del mismo. No obstante, en el contexto contemporáneo, la resurrección no tiene nada de escatológico, al perdurar como aspiración mesiánica: pierde su dimensión metafísica para adquirir una perspectiva histórica. La nación árabe no se hará, pues, si no va acompañada de una voluntad de resurgimiento y dicha voluntad no se concretará, recíprocamente, sin la realización de la nación en la historia. Es la marca de la superioridad del ba'tismo dentro del movimiento de la *Qawmiyya* y constituye la expresión clara y profunda de estas dos exigencias en que se basa el valor del pensamiento de Michel 'Aflaq, que destacamos así sobre muchos otros pensadores.

Sin embargo, desde el punto de vista de su contenido, el edificio doctrinal de 'Aflaq nos parece topar con varias dificultades esenciales.

Si bien es exacto que una unificación del destino árabe sólo facilitaría una suma de esfuerzos en aras del resurgimiento general o la movilización masiva de energías hoy dispersas, la correlación entre ambas exigencias puede, de hecho, hipotecar durante mucho tiempo la construcción de un futuro mejor para los árabes.

La prioridad debería ser, por el contrario, la revolución de las mentalidades y las actitudes, una voluntad de desarrollo interior, cualquiera que sea el marco político, y la concepción de una civilización liberada de sus trabas, rica en creaciones e impulsos. La unificación no debe plantearse como previa, retrasar hasta el día de su realización los esfuerzos de reformas profundas; no debe, en resumen, servir de coartada al estancamiento y la inercia. A fin de cuentas, se podría incluso imaginar la construcción en un solo país de un modelo de auténtico desarrollo general que podría extenderse más tarde a las demás naciones árabes, bien por efecto de un llamamiento, bien incluso por la fuerza pura y simple, a condición, evidente-

mente, de que se tratase de un modelo válido... Veremos más tarde que nosotros también privilegiamos la vía de la unidad y de un alineamiento pacífico, pero no excluimos *a priori* otras posibilidades. Igualmente, pensamos que la construcción unitaria puede hacer surgir una dinámica imprevisible y desbloquear las energías latentes y que, por consiguiente, podrían aparecer, en torno a ese entusiasmo contagioso, la innovación y el coraje. Sin embargo, ello es sólamente una posibilidad y una apuesta. A decir verdad, nos apartamos del pensamiento de 'Aflaq en el sentido de que damos prioridad al cambio sobre la unificación, lo que él esboza con un movimiento inverso. Por lo demás, el resurgimiento que preconiza sigue siendo vago e impreciso, mientras que habría sido necesario llevar a cabo toda su teorización.

Esta sería una primera y torpe crítica que se le podría hacer. Existen otras. Así, la nación árabe es presentada como algo dado que es preciso concretar urgentemente en la historia y traducirlo en el plano político. No obstante, la nación árabe no es un hecho, no existe en la actualidad más de lo que existió en el pasado. No sería exacto plantearla como una realidad innegable ni reconstruirla, sino más bien —si esta empresa llega a ser posible— basarla y construirla con el sudor y el esfuerzo, lo que exige una dosis de energía, un impulso, la puesta en movimiento de toda una imaginación creativa.

Es cierto que el pueblo árabe ha existido objetivamente antes que el Islam, en tanto evolución de estructuras de unidad (lengua, cultura, religión, costumbres) que trascendían a la segmentación tribal, así como subjetivamente, pero con intermitencias y sólo respecto al mundo exterior (persa sasánida, por ejemplo), y en la medida en que tomó conciencia de sus diferencias y sus valores vitales [43]. Fue el Islam, como hemos dicho, quien concretó sus estados latentes y la conquista quien sentó las bases de una forma sólida de unidad y conciencia. Pero en los siglos I al VII, la solidaridad nacional, aún frágil, se hacía sentir entre los árabes puros, ya que entonces no había más árabes que ellos, en el estrecho intersticio que se dibujaba entre la esfera inferior de las solidaridades tribales y, en un rango más elevado, la de la solidaridad religiosa. Por si fuera poco, era de

[43] Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 104, ha analizado bien este fenómeno y ha comprendido el significado de una lucha como la de Dhû-Qâr.

naturaleza negativa, construida en la relación con los demás y el entusiasmo conquistador. Nada raro en ello: el mundo de aquella época no era aún el de la plena afirmación nacional, del mismo modo que la sociedad no estaba regida en los cimientos de su cohesión por el principio nacional.

La paradoja de nuestro tiempo es que el beduinismo de la Península, en los islotes que subsisten, es tal vez el único descendiente auténtico de la antigua arabidad desde un punto de vista etnográfico y es ciertamente el menos apto para asumir la misión histórica de esa misma arabidad. Por el contrario, son los pueblos conquistados, herederos etnográficos del Oriente antiguo, pero culturalmente ganados para la arabidad, quienes se muestran herederos auténticos de los árabes y se identifican con su patrimonio. Así, el arabismo moderno abraza el movimiento del Islam religioso primitivo, cuyo punto de partida no era más que la arabidad tribal, beduina y profunda. Recordemos también que en área completamente distinta, fue el Occidente bárbaro quien asumió solo y auténticamente el legado cristiano y grecorromano. Volveremos más tarde sobre este problemo histórico crucial para intentar profundizar en él. Queda decir que el único momento en que pudo hablarse de nación árabe, dentro de los límites ya indicados, fue en la época omeya. En la actualidad, las únicas entidades nacionales realmente existentes son las naciones en sentido estricto, ciertamente no todas igualmente sólidas y cohesionadas. Al no haberse alcanzado hasta época muy reciente el punto culminante de la síntesis nacional, estas unidades histórico-geográficas que se llaman Egipto, Túnez, Siria, Marruecos, Argelia o Iraq han manifestado en grados y momentos de su desarrollo dispares una conciencia nacional y de civilización. ¿Cómo olvidar, por ejemplo, la presencia permanente y el resurgimiento periódico de las fuerzas nacionales en Egipto, ya desde la dominación romana, desde la bizantina [44], la de los mamelucos y luego la de los otomanos [45]? ¿Cómo negar, en la época contemporánea, la acción de Mehemet-Ali, de Ismā'il, la revolución de 'Urābī, el pensamiento de Tahtāwī y la poderosa marea del «movimiento nacional» [46]? Existe, pues, tanto

[44] G. Hanotaux, *Histoire de la Nation Egyptienne*, III.
[45] Hussein Fawzi, *Sindbād Maṣrī.*
[46] A. Abdelmalek, *Idéologie et Renaissance nationale.*

en el ba'tismo como en la doctrina general de la *Qawmiyya*, una fatal infravaloración del fenómeno nacional restrictivo y, en conjunto, un análisis incorrecto y sin matices de la constelación nacional, complejo a distintos niveles que mantienen entre sí relaciones de tipo dialéctico.

Asimismo, le falta una teoría del Estado. Pero esta deficiencia esencial proviene justamente de las premisas mismas del ba'tismo, que propugna el carácter absoluto de la nación. Sin embargo, la nación árabe sólo podría ser violencia voluntarista infligida a la historia: en tales condiciones, es el Estado quien debería cargar con la construcción de la nación y no la nación quien debería ofrecerse al Estado como estructura acogedora.

Sin duda alguna, desde la perspectiva de la unidad hubiera sido necesario analizar las posibilidades de un Estado árabe futuro y plantear como primer objetivo concretamente realizable las bases de un poder federal, confederal o incluso centralizado [47]. Se hubiera necesitado también añadir una teoría del Estado a la ideología nacional-unitaria, no sólo concebir una forma estatal adaptada a la situación árabe, sino imaginar también el proceso más adecuado para lograrlo. El ba'tismo no ha hecho nada de todo esto. Incluso en el terreno de lo práctico, en los logros ya obtenidos, el *ba't* ha sustituido tan sólo engranajes ya existentes en el Creciente Fértil, limitándose a hablar un lenguaje nuevo y actuando, por tanto, exclusivamente sobre las conciencias. El Estado sigue siendo irracional, débil y, por consiguiente, violento, dependiente de las redes de parentesco y de una estructura arcaica de la personalidad. Si alguna vez consigue este movimiento construir una estructura de unidad, será en los límites geográficos del Creciente Fértil, no más allá, sin duda, de Iraq y Siria.

Por otra parte, encontrará tenaces resistencias a las que nunca podrá doblegar. Ello sucedera, entre otras razones, porque no habrá sabido analizar correctamente el papel de los Estados territoriales afectados. Efectivamente, dado que dichos Estados expresan realidades profundas y en la medida en que a veces representan una eta-

[47] Aunque es cierto que la obra de 'Aflaq pasa de puntillas sobre el problema del Estado, el movimiento ba'tista preconizará más tarde, a diferencia de los comunistas, una unidad orgánica centralizada: Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, p. 153.

pa histórica de importancia, no es la llamada sentimental a la unión sagrada de los árabes lo que va a eliminarlos o destruirlos. No es tampoco manipulando consignas geopolíticas o revolucionarias huecas, diferenciando, como han hecho sus representantes durante mucho tiempo, a los países árabes liberados de los no liberados, como podrá el ba'ṯismo hacer olvidar la pobreza de su análisis sociológico. Adheridos a los aparatos estatales existentes, se desligan de las clases o grupos sociales mantenidos por intereses y privilegios como en todas las estructuras estatales, cualesquiera que sean. A ello se añade en muchos casos un control eficaz de las masas e incluso una cierta comunicación, bajo modalidades complejas, entre dirigentes y dirigidos. Por último, la mayor parte de los regímenes árabes han ensanchado las bases sociales del Estado, aun si ello se hizo al precio del exclusivo desalojo de las antiguas clases dirigentes. Tal es el caso de Egipto, Túnez y Argelia. Al salvaguardar ampliamente la continuidad, las monarquías pudieron igualmente abrirse a nuevas élites y a unos modos de gestión del Estado menos arcaicos.

Estas son tres críticas serias que podrían dirigirse al ba'ṯismo desde el punto de vista del análisis teórico. Pero el ba'ṯismo es más que esto. Es también una escuela de pensamiento y de lucha cuya influencia en la conciencia árabe ha sido grande. El arabismo ba'ṯista querría forjar una auténtica conciencia nacional liberada del peso del pasado, una conciencia pura apoyada en una experiencia actual y en una voluntad también actual. De hecho, entre los militantes del partido y más aún entre las filas de la juventud intelectual y militar, así como de la clase obrera en su rama de comercio con el neoba'ṯismo sirio, ha conseguido inculcar dichos sentimientos y elevar el nivel de la conciencia unitaria haciéndola aparecer allí donde era embrionaria (por ejemplo, en Túnez) o demasiado imbuida de la vieja conciencia islámica. Ramificación de sectas, caldo de cultivo de una facción de la pequeña burguesía del Oriente Próximo, esta última bastante arraigada en el pueblo, el ba'ṯismo, pese a sus carencias teóricas, fue el trampolín a partir del cual la conciencia árabe más auténtica se alzó confusamente, pero desde dentro y con un discurso puramente árabe, hasta alcanzar el nivel de la modernidad revolucionaria. Síntesis o catálisis difíciles y oscuras transitan y más tarde surgen, como hemos visto recientemente en Túnez, donde, como por casualidad, los ba'ṯistas son todos antiguos miembros de la *zei-*

tūna, marcados por el nuevo Oriente y apegados inconscientemente sin duda a la personalidad araboislámica, aunque buscando su propia vía hacia la afirmación política e ideológica.

Impulsor de una parte de la conciencia árabe, el ba'ṯismo fracasó, sin embargo, en el intento de provocar un amplio eco entre las masas populares. Tampoco tuvo impacto alguno entre los sectores de la *intelligentsia* más abiertos a las corrientes universales del pensamiento.

Ello porque, por un lado, su lógica nacionalista formal, demasiado abstracta y rigurosa, no podría alcanzar una vasta audiencia popular sin conectar, empobreciéndose al hacerlo, con la conciencia ideológico-cultural. En efecto, hasta nueva orden, las consignas unitarias no consiguen despertar en las masas más que tufos de dicha conciencia, fuertemente teñida de Islam, con su vigor pero también con sus limitaciones. Por otra parte, los mejores representantes de la *intelligentsia,* formados generalmente en la escuela occidental, diezmados en la actualidad por el *brain-drain* y abatidos frente al ascenso de la irracionalidad, no pueden, sin renegar de sí mismos, suscribir una ideología nacionalista pura que, en cuanto tal, es fatalmente pobre y que podría contener gérmenes de tentaciones fascistas. Por eso la doctrina 'aflaquista, aun si se presenta como humanista y se desvela por ligar la idea árabe a las consignas socialistas, sólo encuentra reticencias por parte de los intelectuales que han interiorizado los ideales universitarios modernos de tipo marxista o liberal. En el momento en que se impone el hombre total, cuando nos enfrentamos al grave problema del subdesarrollo y de la liberación general del hombre árabe, cuando las conciencias más elevadas asumen a un tiempo su diversidad y la unidad del destino humano, una doctrina únicamente basada en el ideal nacional se revela absolutamente incapaz de alimentar las aspiraciones de la mente. Por eso, el ideal nacional sólo se verá revalorizado por el sesgo de un proyecto que pretenda algo más que este simple horizonte, el cual uniría los pensamientos árabe y universal, consagrándose al hombre y su devenir en la Historia. Así fue como el Corán, que tenía un discurso liberador, ganó la conciencia árabe primitiva, dirigiéndose esencialmente al hombre en su desnudez...

El ba'ṯismo, con sus diversas tendencias, pone de manifiesto su debilidad por arriba y por abajo: por abajo, aislándose de la inter-

subjetividad árabe en su contenido teórico y en el estilo de su recorrido; por arriba, en cuanto que no responde a las aspiraciones críticas, racionalistas y universalistas de la vanguardia de la *intelligentsia*. Demasiado intelectualista o insuficientemente crítico, según los casos, es visto con reservas por las capas más ingenuas pero también por las más exigentes de la conciencia política e ideológica árabes. En el espacio restringido que controla, le superará un retorno más o menos disimulado a los hálitos ideológico-culturales o bien, opuestamente, una apertura al revolucionarismo formal moderno.

Resta decir que el ba'ṯismo ha vivido estrechamente ligado a los progresos de la idea árabe, que aunque muy lejos de representar ese punto sublime donde deben concentrarse la conciencia de nuestro destino más poderosa y la exigencia intelectual y humana más elevada, ha generado en el interior del arabismo la doctrina más coherente, como también es cierto que en el seno del ba'ṯismo el pensamiento de 'Aflaq es el más bello y justo. El nasserismo murió prácti camente con Nasser; el ba'ṯismo, aunque en retroceso, conserva relativamente su solidez, sin que por ello pueda constituirse en ideología del futuro.

El nasserismo

En el análisis crítico del arabismo acordamos un lugar mucho menor al nasserismo. Este supone una praxis más que una teoría, mientras el ba'ṯismo es a la vez teoría y praxis. Por otro lado, está ligado a la mística del líder, no a la del partido. Finalmente, si en un momento dado, encarnó las esperanzas árabes, desbordó el marco del arabismo al abrirse a las reivindicaciones del Tercer Mundo, elevando, por el contrario, al nacionalismo egipcio hasta el paroxismo.

El nasserismo es, pues, un arabismo: inscribe el objetivo unitario en el *Miṯāq* como aspiración fundamental e indisolublemente ligada al destino del pueblo egipcio. A diferencia del ba'ṯismo, un tanto apátrida, el nasserismo parte de ese sólido y masivo edificio que es el Estado egipcio. Como táctica de actuación, llega a preconizar implícitamente el modelo prusiano de desarrollo del fenómeno unitario, en tanto que el *ba'ṯ* plantea, como hemos visto, la primacía temporal y normativa de la nación sobre el Estado y la preeminencia de

una actuación duradera y profunda sobre la acción brusca y proveniente de arriba. No obstante, allí donde el ba'tismo peca de utopismo y psicologismo, el nasserismo lo hace de pragmatismo y superficialidad. Si podemos temer del primero la virulencia de un nacionalismo planteado como fin en sí mismo, cabría temer del segundo un espíritu de dominación en potencia y una invasión de lo egipcio en toda la realidad árabe.

¿Cómo pueden apreciarse las estructuras de la conciencia árabe de inspiración nasseriana y medir la fuerza y la debilidad de sus mitos impulsores? En primer lugar, el nasserismo actuó sobre la masa de ambigüedades históricas. Hostil al integrismo en tanto que rechaza la utilización del Islam como baza política (de ahí su represión contra los Hermanos Musulmanes), no está desvinculado del Islam. Existencial y no conscientemente, y aún menos teóricamente, integró la dimensión de la islamidad en el arabismo. La importancia de su aportación al arabismo egipcio proviene de que ha convertido al arabismo la vieja conciencia islámica egipcia, hasta entonces reticente, politizándola, estrechándola y lastrándola con el peso del patriotismo. Por una parte y con el mismo movimiento, amplió el arraigado patriotismo egipcio hasta el horizonte árabe, despertando su nostalgia atávica y su permanente necesidad de grandeza, confundiendo formalmente las ambiciones egipcia y árabe.

La estructura del arabismo nasseriano descansa, de este modo, en la síntesis inestable de dos fuerzas afectivas y míticas. Su instrumento era el aparato estatal egipcio, mediocre por su técnica en relación con los países más avanzados, pero estable, autónomo, capaz de darse aires de gran potencia. Por último, su acción sobre las conciencias y los hechos se desarrollaba tanto sobre el mundo exterior como interior. Obtuvo un gran apoyo popular, concitó el entusiasmo de las masas de una punta a la otra del mundo árabe porque el arabismo se encarnaba en un hombre, no en una doctrina; por su ascendiente personal, pero también por su continua voluntad de resistencia y arenga, este hombre fue sacralizado y devino carismático.

Desde su origen, la dialéctica del nasserismo se desplegó con un fondo de protesta y de voluntad de ser. Fue un movimiento en el sentido histórico en la medida en que afirmó, alternando las pausas y los golpes de efecto, la presencia árabe en un mundo que la negaba o la ignoraba. Más precisamente, su acción antiimperialista y lue-

go antisionista, ardorosa e infatigable, hicieron de él un movimiento fecundo y capital en la historia del desarrollo de la idea árabe. Sin embargo, dado que el nasserismo, marcado por este activismo original, siguió nutriéndose de la oposición a otros, el arabismo, atraído por su estela, se vio condenado a una huida hacia adelante en pos de otros objetivos que no eran los de su propio carácter positivo. Esta tensión de escasa repercusión, sin un contenido positivo ni un programa de alcance, desprovisto de toda verdadera y duradera violencia, se diluyó finalmente en la historia inmediata, aunque sólo fuera por su obsesión israelí. El propio Nasser fue víctima de su propia popularidad y de la debilidad del Estado, tan dependiente, en el fondo, en sus opciones y de los movimientos de masas, así como de su propia demagogia. Respecto a Israel, no supo o no pudo elegir la paz ni la guerra a ultranza; de su obra no queda, a fin de cuentas, más que un cierto cambio de estructuras operado en la sociedad egipcia. Es cierto que la idea árabe sigue viva y conoce esporádicamente un relanzamiento y algo similar a una recuperación de la tradición nasserista, pero, en la práctica, no ha registrado ningún progreso notable ni es previsible que ello ocurra en un futuro cercano.

Tanto con el ba'ṯismo como con el nasserismo nos encontramos, a decir verdad, en la prehistoria del arabismo o, mejor áun, en su infancia. Para que éste madurase y saliera de su gueto ideológico y verbal, sería necesaria, sin lugar a dudas, la aparición de nuevos y profundos principios de pensamiento y de acción que, no dando la razón ni al ba'ṯismo ni al nasserismo, los volviera a situar en su auténtica perspectiva y los limitara a su verdadero papel: haber sido un prólogo, una preparación, un tanteo. Asimismo, puede que las cosas no cambien concretamente si no es por una sacudida exterior, mundial o regional que cree una situación de conmoción en que la anterior posición frente a los problemas se viera desbordada. No obstante, el exterior sólo catalizaría los elementos de una revolución llevada ya a cabo en el interior y que no necesitara más que una catástrofe para implantarse. Los saltos de la historia se producen por causa de las crisis y de los dramas, y aun si, por desgracia, es cierto que el hombre no aprende gran cosa de su experiencia histórica, existen, pese a todo, determinados recorridos y acumulaciones. La historia es negación de la experiencia, pero inconscientemente se registran en ella los fracasos y los errores: moldean el ser antes de ha-

cer madurar las ideas. En la medida en que existe, al menos, una totalización, no podría hablarse de fracaso de un determinado movimiento histórico. En este sentido, fuera incluso de toda acción sobre la conciencia, la ideología del arabismo habrá desempeñado su papel en la historia el mundo árabe contemporáneo.

III
POR LA UNIFICACIÓN

El gran error del movimiento arabista ha sido imaginar la unidad árabe a través del modelo nacional y plantearse la nación árabe como algo ya conseguido. Sin embargo, la unidad, aun siendo deseable, sólo se llevará a término a partir de una superación del fenómeno nacional. Se basará en la continuidad de un legado de vocación universal —la herencia araboislámica— y en un proyecto de modernidad y desarrollo. Nuestro mundo experimenta hoy a la vez una afirmación del hecho nacional —en el caso árabe sólo puede tratarse de meras naciones— y una aspiración hacia reagrupamientos humanos más amplios.

A partir de un crisol lingüístico anglosajón, los Estados Unidos consolidaron su unidad sobre un tipo de civilización —*el american way of life*— y en la existencia de un vasto terreno económico abierto a todas las energías constructivas. La Unión Soviética debió su coherencia a la fuerza de la ideología marxista, es decir, a un proyecto mesiánico universal y unificador, y lanzó un reto al retraso acumulado por los siglos. En el primer caso, existe la superación del arraigo nacional de las oleadas de inmigrantes; en el segundo, una superación del mosaico de los pueblos, ya preexistente al componer la Unión Soviética, dejando evolucionar el hecho nacional en un cierto ámbito donde se inserta el hombre y en el que encuentra una «satisfacción» en el sentido hegeliano de la palabra [1].

Los árabes, con todo, se fijaron en el modelo europeo del siglo XIX y más exactamente en el modelo alemán. Antes que nada, la

[1] Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, p. 59.

arabidad moderna, si quiere ser viable sin caer en la trampa de ciertas apreciaciones vulgares de la historia germana, debe repudiar cualquier connivencia con el espíritu germánico en lo que tenía de militar, narcisista e imperialista. A continuación, es claro que en lo que afecta al objeto de nuestra reflexión el caso alemán difiere profundamente del árabe. La Alemania del siglo XIX, al igual que Italia, era una nación constituida y arraigada en un territorio restringido, jerarquizado y unido, aunque sin Estado unitario a causa de un retraso histórico respecto a Francia o Inglaterra. Si queremos llegar a una profundización no podemos evitar constatar la paradoja que resulta de la persistencia en pleno corazón de la Edad Media de la noción del Estado contra las fuerzas de dislocación feudal, que bloqueó la acción desestructuradora y más tarde restructuradora necesaria para el nacimiento del Estado nacional moderno. A fin de cuentas, más que compararse a la región árabe, Alemania se parece a un Egipto fraccionado por accidente y que, con un importante desfase temporal, intentaría concentrarse de nuevo. En el aspecto táctico, por otra parte, no es la ideología de la gran Alemania de fuertes tintes liberales la que llevó a cabo la unidad, aunque pesó en la eclosión de una conciencia nacional, pero la voluntad de poder del Estado prusiano es una acción concertada de violencia. En *El papel de la violencia en la Historia*, Engels apuntó a este respecto que la industrialización y la expansión del comercio internacional alemán y de su burguesía habían actuado con fuerza por la supresión de aranceles y la superación del aislamiento interalemán. Conviene retener esta valiosa observación a la hora de plantear el problema árabe en cuanto revela que las motivaciones económicas parecen fundamentales para apelar a una ampliación del campo de acción y, por consiguiente, a una estructura unitaria cualquiera. No obstante, el propio Engels no olvidó subrayar la distorsión entre las fuerzas operativas desde el Estado y el poder económico: el arcaísmo estatal, basado en el principio monárquico y plegado a una casta militar proveniente de una aristocracia terrateniente económicamente amenazada (los *Junkers*), no admitía parangón con el dinamismo de una burguesía que seguía apartada de las responsabilidades del poder. Sucede como si el esquema ideal de Hegel se hubiera realizado, disociando claramente la noción de soberanía de la noción

de representatividad parlamentaria, relegada a un papel corporativo [2].

La unidad alemana fue, pues, obra del Estado prusiano. Sin dejar el terreno de la táctica, Egipto habría podido jugar este papel dentro del mundo árabe. De hecho, como ya hemos señalado, lo intentó. Sin embargo, los medios violentos empleados pertenecían al orden de la acción subterránea del espionaje, no al de la actuación masiva y frontal. Desde el punto de vista de la eficacia técnica, el Estado egipcio está lejos de poder compararse al prusiano. Hasta la fecha, no se ha mostrado capaz de romper las monarquías «feudales» mediante un Sadowa ni de reagrupar las fuerzas árabes en una acción victoriosa contra Israel, tal y como Bismarck hizo, *mutatis mutandis*, contra Francia. Subyacente en la problemática política, vemos despuntar de nuevo un problema de civilización.

Aún hay más: las circunstancias históricas son ahora radicalmente distintas. El problema de Israel, por su parte, se imbrica en una lógica pasional de tipo ideológico-cultural que se representa a escala mundial. El desmembramiento del espacio geográfico árabe, la gran cantidad de intereses internacionales en juego, el intervencionismo de los distintos imperialismos planetarios y, por último y pese a todo, por muy escarnecida que esté, la presencia en la conciencia política de hoy de una innegable dimensión moral, todo ello impide la repetición por parte de Egipto de la aventura prusiana. De este modo, se debe descartar el ejemplo alemán. Desde un punto de vista normativo y moral, no es deseable que el arabismo entre en una era de efervescencia nacionalista de la que Alemania felizmente salió, aunque sólo tras dos experiencias desastrosas. Desde el punto de vista del propio contenido de la idea de nación, ambas situaciones no son, de hecho, comparables. Finalmente, en el terreno táctico, hemos visto que Egipto parece incapaz de asumir el papel de líder que tuvo Prusia.

Unidad árabe y nación árabe no son, por tanto, sinónimas. Que la primera pueda y deba hacerse depende del reconocimiento previo de los hechos nacionales reales y, simultáneamente, del recono-

[2] *Hegel et l'Etat*, p. 64. «Resulta divertido constatar, observa Weil, que Hegel [...] acertó en particular en lo que respecta a la unificación alemana, la cual se llevó a término contra los ideales liberal-nacionales de 1848 por ese servidor de la corona prusiana que fue Bismarck».

cimiento de su compatibilidad. En una segunda fase, intervendrá la voluntad de construir un destino común donde el sentimiento tendrá, sin duda, su lugar, pero donde intervendrán también imperativos de tipo económico, cultural, político y humano. Son las exigencias afectivas de la perpetuación —formal— de una identidad que se construyó a través de los siglos y en la cual, por añadidura, el mundo exterior nos constriñe, así como las de un futuro mejor y de una reconquista de la historicidad, las únicas que determinan la visión de una unidad árabe por fundar y erigir.

Expondremos más adelante nuestra concepción de un futuro árabe, interna y profundamente cambiado. Quedan por examinar las consideraciones políticas, económicas y culturales que abogan por la unificación, es decir, la validez del concepto de unidad árabe.

ALEGATO POR LA UNIDAD: LA GRANDEZA HISTÓRICA Y CULTURAL

Cien millones de árabes, espacios inmensos, recursos diversificados donde la falta de carbón se compensa con la mayor producción mundial de petróleo, una posición estratégica clave, la esperanza de que suplirán a la incoherencia y la agitación estéril mañana la coherencia y la dignidad, y que este tiempo del desprecio se mudará en tiempo del respeto; ésta es la promesa que guarda la unidad. Respecto al mundo exterior, es una promesa de poder; en lo tocante a la historia, una promesa de grandeza; en cuanto al hombre, una promesa de felicidad.

Sin embargo, no debemos hacernos ilusiones sobre la grandeza política árabe recuperada. A nuestro juicio, por muy integral que sea la unidad árabe, nunca reproducirá la grandeza del Islam conquistador o clásico. Resulta ya un milagro que el pueblo árabe haya sobrevivido a los naufragios de la historia, tras habernos sobrevenido los más terribles; milagro de la identidad mantenida que hemos pagado con nuestra regresión. Los ejes clave de la civilización y el poder se desplazan regularmente, como si la historia quisiera dar a cada área geográfica su momento de gloria. La civilización brotó en Oriente Medio a partir de unas condiciones favorables: una economía agraria hidráulica [3]. El Islam fue su mejor momento. Hemos podido ha-

[3] Karl Wittfogel, *Le despotisme oriental.*

blar, hasta el siglo XIII, de una «preeminencia» de las civilizaciones orientales [4], y luego, a partir de esa fecha, de una inversión de la tendencia; ello es cierto desde el punto de vista económico. En el plano político, Roma había instaurado ya, sin embargo, una dualidad en la polarización de los elementos del poder e iniciado el nacimiento de Occidente. Lo que conviene subrayar, en el campo de la filosofía de la historia, es la permanencia a la vez de los focos de vitalidad histórica, cualesquiera que sean sus rostros sucesivos, y el relevo que se opera en la supremacía y el poder. Que el mundo árabe manifieste de nuevo, dentro de una estructura unitaria, una presencia en el mundo y una creatividad en el interior tras varios siglos de letargo, demostrando así la permanencia de su energía, no nos resulta increíble. Pero seguramente ya no estará a la vanguardia de la humanidad su poder de arrastre y su inspiración, del mismo modo que el Estado árabe futuro no jugará el papel de primera potencia mundial, como hizo durante los Estados omeya y abásida del siglo VIII. Este es el límite más allá del cual la aspiración hacia el poder y la grandeza no será más que una fantasía.

Poder y grandeza son conceptos que no siempre coinciden. El poder pertenece al orden de las relaciones de fuerza que rigen a los individuos históricos, mientras la grandeza se perfila tras un juicio que afecta al prestigio civilizador, a la creatividad de una sociedad y a su ejemplaridad espiritual en el transcurso de la aventura humana. «Sólo hay dos tipos de grandeza —decía Simone Weil—, la auténtica grandeza, la de tipo espiritual y la vieja mentira de la conquista del mundo. La conquista es el sucedáneo de la grandeza. La forma contemporánea de la grandeza —seguía diciéndonos— es una civilización basada en la espiritualidad del trabajo» [5]. La grandeza, añadimos, es en esencia transhistórica. Para el individuo, pervive más allá de la muerte y por efecto de un retroceso temporal cuando las obras que la atestiguan se hallan privadas de toda su capa de sufrimiento o servidumbre. Individuales o colectivas, dichas obras remiten siempre a un proyecto espiritual, a una superación del sacrificio o el esfuerzo creador, es decir, en último término, a un movimiento del al-

[4] Ed. Perroy, *Histoire générale des Civilisations*, III, *Le Moyen Age*; Lombard habla de un «momento islámico de la historia del mundo» y lo describe admirablemente : *L'Islam dans sa première grandeur.*

[5] Simone Weil, *L'Enracinement*, p. 88.

ma, pero purificada por el tiempo de todas las dolencias que la golpearon y al precio de las cuales se ha materializado como un soplo tembloroso en la piedra, una llamada nostálgica en un poema o una pasión por la verdad en la ciencia. Si bien es cierto que existen varios niveles de grandeza, el más elevado y el más profundo es el más desnudo, lleno a la vez de las miserias del presente y las promesas del futuro, todas las formas de grandeza, sin embargo, aluden a la soberanía del espíritu. Los monumentos del imperio napoleónico son sólo el testimonio de una grandeza fugitiva y cuestionable, en la medida en que remiten a la imagen de un pueblo que se buscaba y a una aventura política demiúrgica. La verdadera grandeza está en otra parte, en la misma interioridad de una civilización, en el sentido de su misión, en la amplitud de sus objetivos y en su ambición de proponerse como modelo de lo universal.

En este sentido, la cultura y la espiritualidad islámicas eran grandes. Hombres valientes que tenían fe en la cultura ecuménica árabe, que vivían en constante comunión con un deseo de transformar el mundo (caso del trágico itinerario de los jariŷíes y de los chiítas) o con un deseo de eternidad, acumularon obras gigantescas que suponían un desafío a la labor humana. Hombres cuya modestia y humildad contrastan con la pompa, la grandiosidad y, en el peor de los casos, el desorden moral de los poderosos de su tiempo.

La cultura islámica unía lo grande y lo grandioso a través de un movimiento íntimo que la animaba, así como por la amplitud de las realizaciones visibles que produjo. La civilización islámica, al unir el Oriente disperso bajo su égida, al proponerse como marco de la vida y de la muerte y absorber literalmente en su crisol las oledas de bárbaros, reconduciéndolos a la vida histórica, hizo algo más que jugar un papel positivo [6]. Cobró una dimensión innegable de grandeza. Así, el Islam produjo la *Historia* de Ṭabarī y *Los prolegómenos* de Ibn Jaldūn, el Tāj-Mahal y las mezquitas de Samarcanda, y geográfos y marinos audaces pasearon su curiosidad más allá de los límites del universo conococido.

[6] *Le voyage d'Ibn Fazlān* por las regiones del Volga muestra a las claras cuánta barbarie rodeaba al Islam clásico. Durante toda la Edad Media, el Islam sufrió ataques de los bárbaros que lo rasgaron, pero también contribuyó vigorosamente a civilizarlos. Los historiadores y pensadores modernos no siempre se dan cuenta de la inmensidad del camino recorrido por la humanidad y no conceden suficiente importancia al concepto de civilización.

¡Qué contraste entre el valor de la cultura y el arte islámicos clásicos y los modernos! Es cierto que en todo el mundo la cultura pierde su carácter mágico y sus objetivos de grandeza; en Occidente, donde junto a la ciencia alcanzó cimas incomparables hasta la Segunda Guerra Mundial, se la relega al rango de una función social o productiva banal. Pero en el caso árabe, ¡qué abismo entre el menor historiador o filósofo clásico y el más grande de hoy!

La cultura árabe contemporánea es de una mediocridad desesperante en calidad y cantidad. Falta de fuerza y ausencia de técnica son sus dos características más notables, a las que conviene añadir, en el terreno propiamente literario [7], una ingenuidad sin frescura que es el reflejo deformado de un mundo ciertamente ingenuo, pero donde lo humano, sin embargo, se trasluce siempre a la mirada sagaz.

La conciencia cultural árabe no es sólamente pobre, sino que está dislocada, profundamente alienada por la presencia directa o indirecta de Occidente, o bien, en el caso contrario, replegada sobre sí misma y envuelta en esquemas superados; alejada, en todo caso, de la realidad y la dialéctica histórica actual. En resumen, es incapaz de asumir su verdad, la universalidad y la historia —entendiendo como tal la historia del espíritu.

¿Es acaso absurdo pensar que una unificación del mundo árabe sería una condición favorable si no para un proyecto de grandeza artística e intelectual, sí por lo menos para poner a la cultura árabe en sintonía con la modernidad universal? También para su desalienación y la afirmación de su autonomía. Sabemos que los Estados territoriales se han visto impotentes para promover altas culturas nacionales y que a la dispersión política y económica se superpone, en un ámbito más elevado, una unidad de hecho de la cultura árabe moderna. Así, la vida intelectual, pese a los accidentes y a las especificidades geográficas (la dimensión francesa es fundamental en el Magreb), ha precedido en el camino de la unidad a otros terrenos también importantes. Por poner un ejemplo, no puede haber una literatura que tenga un sentido para todos los árabes sin una previa homogeneidad social, la cual sólo se alcanza a través de las naciones

[7] Para que exista una verdadera literatura, es preciso que haya una auténtica vida interior, así como libertad.

existentes. Si una novela que describe la vida de una beduina del centro de Túnez no despierta ya en mí más que débiles ecos afectivos, qué pensar de una obra novelesca que se hunda en las realidades más densas del Sa'īd egipcio, es decir, en el tejido de un mundo extraño a mi ser.

La auténtica unificación cultural remite así a la reconciliación consigo mismo de un ser árabe incompleto y desprovisto de una expresión verdadera, que vuelve la vista esporádicamente hacia un lenguaje vaciado de su contenido concreto o hacia un mundo —Occidente— que ha tenido la capacidad de expresar apropiadamente la modernidad, porque simplemente la ha abrazado o, mejor aún, alumbrado, porque el pensamiento y el lenguaje se responden allí en armonía espiritual e histórica. La validez de la unidad es, en todo caso, más clara en el ámbito de la subcultura, donde los árabes manifiestan en mayor medida su pasividad, aunque ciertos estudios recientes de sociología han podido desgajar ciertas áreas culturales que se superponen a las naciones-Estado, sin llegar a las cuales ningún desarrollo viable podría producirse, y que ofrecen una mínima base para cualquier promoción de la televisión, la edición, el cine o la prensa. El desmenuzamiento, a partir de estos datos, conduce a la fijación de las siguientes zonas: Egipto-Libia, Creciente Fértil con o sin Arabia y el Magreb. Resulta extremadamente interesante porque reproduce problemas histórico-geográficos serios y porque podrían servir de base, en una perspectiva regional y árabe a pequeña escala, para reagrupamientos políticos en un futuro más o menos cercano.

ALEGATO POR LA UNIDAD: LAS NECESIDADES DEL DESARROLLO ECONÓMICO

Ahora bien, desde un punto de vista económico, está claro que el desarrollo está vinculado a una exigencia de felicidad o, al menos, a una reivindicación humana vital. Su necesidad se justifica por una situación demográfica y humana que casi ha alcanzado su punto de ruptura [8]. Con el desarrollo económico, se superarán muchos pro-

[8] Volveremos en el último capítulo de este libro sobre una problemática del desarrollo más en profundidad.

blemas de civilización, sin contar con que ninguna potencia política, misión internacional digna de ese nombre, ni capacidad militar de defensa podrá ver la luz sin una autonomía productiva y técnica.

A corto plazo, una solidaridad árabe concretada en una forma dada de unidad conduciría a una mejor redistribución de los recursos y de la población; en otras palabras, a la corrección de los desequilibrios de países petrolíferos de débil demografía y escaso dinamismo, y naciones más pobladas, técnica y humanamente más avanzadas pero privadas de petróleo y, por consiguente, de divisas fuertes y de bases naturales para una futura industrialización. Moralmente, no obstante, subsiste el peligro de un acaparamiento puro y simple de los recursos de los primeros por los segundos, sin que exista un efecto benéfico para el conjunto. La unión comportará, por tanto, un riesgo innegable de dominación durante algún tiempo. Pese a todo, es evidente que porta en sí misma la promesa de una concentración de los recursos y de un ahorro posible. Al crear, por otro lado, un vasto mercado, favorecerá *ipso facto* el nacimiento de industrias viables allí donde las condiciones humanas, financieras y técnicas lo permitan. En efecto, resulta deplorable ver en ciertos espacios demasiado estrechos como Túnez o Líbano o en otras zonas donde la demografía acentúa su presión hasta un grado insoportable, como en Egipto, que las energías se malgastan en empresas no rentables y que toda voluntad verdadera de desarrollo topa casi con lo imposible. En sentido contrario, no es deseable que algunos países se estanquen en el *far niente* de los cánones del petróleo y que, a pesar los esfuerzos recientes, sigan presos de una mentalidad de rentistas.

Hoy se esbozan, ciertamente, algunas formas de cooperación económica, técnica y cultural interárabes; pero resultan escasas en el volumen de intercambios que cada país mantiene con sus socios exteriores.

La cooperación económica entre los árabes se ve limitada por la necesidad permanente de intercambios y asistencia con y por parte de las economías avanzadas. Pero podría y debería acentuarse. Lo que los Estados ricos pueden ofrecer en el plano material se verá compensado con la asistencia técnica y cultural por parte de los países menos ricos pero más evolucionados. Lo que los libios perderían en una cooperación acrecentada con Túnez o los sudaneses con

Egipto, lo ganarían con la inmigración de mano de obra, con el aprendizaje técnico y educativo y por una sustancial aportación en materia del arte de vivir así como por una mayor implantación del tipo moderno de civilización urbana y viceversa. Conviene no olvidar posibles problemas psicológicos, y consideramos por ello que la cooperación económica debe llevar a la unificación, que es su coronación suprema, por el mero hecho de que plantea previamente una solidaridad más amplia y subordina los egoísmos nacionales al bien común.

Sería, sin embargo, engañarse gravemente pensar que, porque se implante un nuevo marco para la acción económica, la unidad será la panacea. El subdesarrollo económico es, ante todo, un subdesarrollo tecnológico y humano que hunde sus raíces en las profundidades de la sociedad y las mentalidades. Por muy vasta y poblada que sea, la India no logra resolver eficazmente sus problemas y apenas se podría decir que empieza a superar lo que Rostow llama la fase de «transición» a la fase de despegue [9]. Sin embargo, Holanda, por muy reducida que se encuentre en su base territorial y por muy privada que pueda estar de materias primas y fuentes de energía, sigue con éxito la corriente general de industrialización en Europa occidental del siglo XIX. En el primer caso, hay que reconocer que la agresión económica colonial quebró el artesanado de los pueblos y ahogó los intentos locales de industrialización. En el segundo caso, la explotación de la Insulindia, desde principios del siglo XVII, permitió una acumulación fantástica. Sin embargo, ambos fenómenos correlativos ponen de manifiesto justamente el hundimiento de un mundo y el agresivo ascenso de otro.

Al hablar del despegue de los países europeos en el siglo XIX, Rostow cree que se hizo a partir de la «repercusión de acontecimientos sobrevenidos en otras sociedades y que tenían un valor demostrativo [10]», aludiendo al ejemplo inglés. Resulta una idea de gran interés en la que sólo incide a veces pero que merece ser profundizada: la participación de un país en un área geográfica y cultural solidaria en sus movimientos profundos, los fenómenos de contigüidad, influencia, mimetismo y emulación; todo ello es fundamental a

[9] *Les Etapes de la croissance économique*, París, Le Seuil, 1963.
[10] Ibíd. p. 46.

la hora de explicar la modernización, llevada a cabo, prácticamente al unísono, en la Europa occidental del siglo XIX. El propio Rostow se centra, sin embargo, en una problemática puramente económica, cuyo inicio sitúa a finales del siglo XVIII; mostraremos en el estudio específico de la economía y la sociedad la insuficiencia de una tal visión de las cosas.

Hay que resaltar que esta noción de área solidaria y penetrada por influencias recíprocas es importante. Así, pensamos que el desarrollo económico árabe puede satisfacerse con este tipo de solidaridad sin pasar por el Estado unitario, tal como hizo, para su provecho, Escandinavia.

Fue necesaria la descolonización para que el Tercer Mundo tomara conciencia de la propia idea del subdesarrollo y ello por medio de Occidente. Dicha idea es negación de la desigualdad entre pueblos y civilizaciones, así como el reconocimiento de que la miseria sólo es una etapa histórica superable y no la condición inmutable de sociedades malditas para siempre. Generalmente, el mundo árabe se plantea en este terreno como un sector banal del Tercer Mundo. Por todas partes, de Arabia a Egipto, de Siria a Marruecos, se habla el idioma del desarrollo. Se llevan a cabo realizaciones, un tráfago casi universal lo sacude, existe una voluntad. Sin embargo, las perspectivas no son claras y, de todos modos, no se pueden recuperar cuatro siglos de retraso (y no uno, como pensaba Rostow) en diez años.

Para volver a la noción de valor demostrativo de un ejemplo en el seno de un área determinada, podríamos, si acaso, mencionar como motores económicos en el mundo árabe países tales como Egipto, Túnez y Argelia, donde, al margen de cualquier consideración de ideología social, se percibe un esfuerzo serio. Pero vemos sobre todo claramente que la única ejemplaridad obsesiva es la de los países industrializados del oeste o del este; que la noción misma de subdesarrollo, por comparativa que sea, planea implícitamente en el horizonte de las esperanzas árabes.

Los modelos económicos ya no lo son a escala regional, sino mundial. Por eso, el proceso europeo de mimetismo interregional, basado en el siglo XIX, no puede ser hoy operativo. El marco nacional estricto como base del desarrollo económico en el caso árabe sería insuficiente, ya que, tal vez con la excepción de Egipto, dicho

marco resulta excesivamente estrecho (falta de hombres aquí, de recursos allí, etc.) y las carencias de base no son compensadas por un dinamismo técnico y emprendedor, éste también inexistente o embrionario. El conjunto de energías árabes, bajo cualquiera de sus formas, se revela justamente necesario para suplir un material humano deficiente —obreros poco formados, falta de imaginación de los dirigentes— por la masificación geográfica y material, la concentración de recursos y la ampliación del mercado, con la vaga esperanza de que todo ello desarrollará, con un efecto de bola de nieve, una dinámica imprevisible.

Otra objeción a la comparación formal entre la Europa del siglo XIX y el mundo árabe de hoy sería el hecho de que esa Europa estaba enteramente inundada por una *Stimmung* de invenciones técnicas y organización del trabajo a partir de un esfuerzo interno y auténtico. Existe, pues, una notable diferencia de contextos, a la que hay que añadir los conflictos y la ambigüedad de la época. Si el mundo árabe pertenece tecnológicamente a principios del siglo XIX, mentalmente pertenece al XVIII y en algunos sectores a la Edad Media; pertenece, pese a todo, en su conjunto y en cada uno de los polos de su actividad igualmente al siglo XX. Sería perfectamente inútil plantear por anticipado correspondencias temporales en una realidad evanescente, donde las épocas no se estratifican, sino que coexisten; donde situaciones vividas en otras partes no se reproducen forzosamente y, si lo hacen, no es de la misma manera.

Así, un paralelismo con el caso alemán del siglo XIX, bastante evocador y cercano al caso árabe, no sería válido. En Alemania, la industrialización impulsó la unificación y ésta permitió un potente desarrollo de la industria. Con todo, hemos visto que la unidad alemana fue obra básicamente de fuerzas preindustriales. Por otra parte, no más en Egipto que en otras partes, no existe en la actualidad una auténtica clase burguesa de empresa, independiente del Estado y cuya racionalidad y conciencia económicas hayan alcanzado un grado tal que aguarde la expansión como consecuencia deseada de la unificación. De esta forma, el esquema de Engels falla doblemente y tal análisis árabe de tipo marxista, abundante en este sentido, nos parece en este punto artificial [11]. «No se construye —dice Maḥmud

[11] Mahmoud Hussein, *La lutte des classes en Egypte de 1945 à 1968*, París, François Maspero, 1969, p. 159. Notable análisis marxista.

Ḥussein— una industria pesada moderna para un mercado de treinta millones de habitantes —cuyo poder de compra es además particularmente débil a causa de la enorme masa de trabajo inutilizada. Una industria pesada moderna —en términos de eficacia capitalista internacional— no puede constituirse sino a escala mucho más vasta. La del mundo árabe parecía completamente adecuada. La burguesía egipcia, única capaz de lanzar un proyecto así —por estar más adelantada que las demás— podría llevarla a cabo si diversos vínculos económicos, sólidos y definitivos le abrieran el mundo árabe». De todos es conocido, y este autor lo sabe mejor que nadie, que el núcleo de burguesía capitalista que había emergido en el Egipto liberal diferenciándose a partir de la aristocracia terrateniente y que se organizó en torno al Bank Misr fue destruida o reabsorbida completamente por el nasserismo. Para la «burguesía de Estado», que sustituyó a la antigua clase dirigente, no son consideraciones de rentabilidad ni beneficio ligadas a una clase económica en ascenso las que entraban en juego, sino imperativos del poder acrecentado por un Estado del que aquélla es más que el soporte, su propia estructura. Volvemos ahí, por consiguiente, a una problemática puramente política basada en la idea de poder.

El hecho es que lo político debería acarrear lo económico dadas la ausencia o la timidez del poder económico en la fase presente de la historia árabe. Por tanto, cuando decimos que la economía busca la unidad y que la unidad, a su vez, implica el desarrollo más rápido posible, no afirmamos en ningún caso que lo económico —en tanto que fuerza— sea capaz de imponer este tipo de evolución política, sino que, como exigencia y factor orientativo de las opciones ideológicas, es susceptible de acelerar la acción e integrarse en lo político.

La evolución económica del mundo árabe sufrió en el siglo XIX, es decir, en la época en que se repartió el juego, una evolución abortada (caso del Egipto de Mehemet-Alí) o detenida (caso del Magreb) o, más aún, regresiva (caso de los valles mesopotámicos y de Arabia). La paradoja es que, a causa del conflicto del tejido histórico del que hemos hablado las soluciones deben venir a la vez de los siglos XIX y XX. El modelo de la Europa occidental del siglo XIX no debe rechazarse completamente desde el punto de vista de la evolución interna y como modelo de conquista de la modernidad, debe serlo como modelo de desarrollo disperso y nacional. En este último

aspecto, es más bien la Europa de hoy la que debería servirnos de ejemplo por su búsqueda de la superación del marco nacional.

Por otra parte, los árabes consideran con frecuencia al Japón como el éxito ejemplar del mundo no blanco, como la síntesis ideal del éxito económico y de la conservación de la autenticidad. Olvidamos, sin embargo, que Japón empezó su industrialización un poco más tarde que Alemania y que, por tanto, lleva un adelanto de cerca de un siglo sobre el mundo árabe, que no ha conocido además la presencia colonial y lo que ésta conlleva de esterilización potencial de los esfuerzos autóctonos. Por lo demás, el desarrollo japonés ha sufrido altibajos; particularmente, todo parece indicar que su voluntad de potencia política ha sido más bien un factor de despilfarro de energía y que, lo mismo que para Alemania, su prosperidad actual es el fruto de una política de paz, es decir, de una ausencia de política. El mundo árabe de hoy, por el contrario, parece propenso a la agitación y a la búsqueda del poder o de la influencia en el mundo.

El único interés del ejemplo japonés es que ha demostrado que se puede importar la tecnología y la organización capitalista del trabajo sin cambiar las estructuras sociales ni mentales. Industria de importación, de puro mimetismo, con los pies en el suelo. La civilización no ha seguido, por tanto, a la economía. De hecho, en el caso árabe y en general, tal evolución es posible. Pero nosotros la rechazamos porque, como veremos, deseamos la modernidad en su conjunto, es decir, una modernidad del hombre y no sólo del objeto.

Todo este análisis pretende demostrar que la unidad árabe conducirá a un desarrollo más armónico y rápido del que se conseguiría en el marco de las naciones, a condición de que no se pierda en luchas políticas, conflictos y locuras demiúrgicas. Por lo demás, su validez rebasa todas estas motivaciones: es por sí misma proyecto civilizador y, por esencia, revolución histórica.

Validez moral y humana de la unidad

Queda, evidentemente, el problema de su viabilidad en el terreno estrictamente humano. Las vastas construcciones sociales, cuando permiten la eclosión de actividades superiores, subvierten lo local y lo cotidiano, pudiendo destruir la noción de territorio y de-

sarraigar al hombre. Más grave aún, una unidad supranacional podría atentar contra los valores patrióticos, contra esa armonía que existe entre el hombre y la esfera reducida y existencial de la civilización nacional de la que se ha alimentado. A ello conviene añadir las posibles fricciones, las heridas en el amor propio y los riesgos de dominación que los efectos benéficos de la unidad podrían acarrear en una primera fase. ¿Se hará la pérdida de la personalidad nacional en el dolor o bien un hálito unánime de generosidad conseguirá hacer olvidar esos aspectos negativos?

Los más afectos a la salvaguardia de las naciones en sentido estricto son, lógicamente, los elementos que derivan su influencia y prestigio de los Estados nacionales, pero ello no implica que no puedan servir, con unas perspectivas mucho más amplias abiertas a su ambición, al futuro Estado supranacional. En cuanto a las élites intelectuales y sociales, su postura es más difícil de discernir; por un lado, existe una ampliación de horizontes y un aumento de los medios; por otro, puede darse una lamentable pérdida de familiaridad con el entorno, así como conflictos y una movilidad desmoralizadora del cuerpo y los valores sociales, y también de las posturas adquiridas. La elección se debería hacer, por tanto, entre una mediocridad garantizada y tranquilizadora y el desazonante dinamismo de la historia. Son las clases populares las que, sin duda, tienen menos que perder. No es que no se vean afectadas, aunque sea inconscientemente, en su forma de vida y en las diversas manifestaciones del carácter y la cultura nacionales. Pero estas clases sufren ya suficientemente condiciones miserables en su existencia como para detenerse en estados de ánimo estériles. Se dirá que experimentarán el transplante pero ya lo conocen y en sociedades donde se adaptan difícilmente y donde sienten todo el peso del desprecio.

La unidad puede multiplicar la mediocridad, pero también las notables diferencias de desarrollo mental y de liberación en las costumbres podrían hacer retroceder a los países más avanzados. Todo esto no significa que la unificación deba acarrear un mestizaje sin control, una proliferación de los contactos ni una uniformización bajo la égida de las fuerzas más conservadoras y retrógradas. En nuestra concepción y hasta que la fusión se lleve a cabo, se deben preservar las especificidades nacionales, ya que no proceden en sí mismas del fenómeno nacional, sino de un proyecto civilizador que

concierne a las actividades supremas de la colectividad y no a sus íntimas tonalidades.

Dicho de otro modo, no existe unidad moralmente válida si no preserva la diversidad. En el terreno de los hechos, no faltan elementos de comparación que demuestren esta posibilidad: en Francia, país centralista por excelencia, las dimensiones de la vida provincial están *grosso modo* preservadas, aunque ya no se manifiestan más que en el estilo de vida, donde son muy claras, y una reciente tendencia propugna en terrenos más importantes la descentralización y el regreso a la autonomía regional. En Estados Unidos, ésta existe desde siempre; en el plano humano, ¡qué diferencia entre el tejano y el intelectual de Boston! Es decir, que las sociedades nacionales estrictas no parecen necesariamente encaminadas a una erosión intensiva o a una profunda dislocación. Habrá que admitir, sin embargo, que ciertos mundos felices, a caballo entre Occidente y Oriente, se verán afectados. ¡Qué importa! La dinámica del futuro creará compensaciones, nuevas tipologías humanas no necesariamente inmersas en la regresión.

Una de las obsesiones más interesantes de examinar y desmitificar es la del intelectual magrebí afrancesado, principalmente tunecino y argelino. Obsesionado por los modelos culturales franceses, a los que tiende a considerar medida universal, temiendo que un día sean sumergidos por un Oriente fantasmagórico y bárbaro, está preso de una actitud irreal, pesimista y pasiva. A causa de que la *intelligentsia* del Machrek no supo asimilar los métodos de la ciencia y la cultura modernas —lo que tampoco es del todo cierto—, saca la conclusión de que el arabismo supone la extinción de esa frágil llama que Occidente encendió por descuido en la tierra del Magreb. Actuando así, olvida que él mismo es un polo iniciador y activo en el arduo camino de la racionalidad; que, de todos modos, su posición dentro de su propia sociedad es hoy una posición secundaria, hecha de acritud e impotencia, y que vive en los márgenes de Occidente, dentro de un pequeño universo sincrético, amenazado y sin salida. Así, sobreestima su posición presente y subestima la futura en otro contexto de la realidad.

Por tanto, hay que confiar en la unidad, es decir, en la historia. Si la unidad es el camino más directo para llevar a la sociedad árabe a liberar las potencialidades de trabajo en el interior del pueblo, a li-

berar asimismo las fuerzas latentes de ingeniosidad e inteligencia o a cultivarlas, a sobrepasar, en fin, en el plano de la belleza de la vida y de la creación, la atmósfera mental mediocre y sofocante donde se estanca el hombre árabe, la unidad no podría recibir más que la adhesión de los más conscientes, exigentes y audaces. El mundo árabe existe hoy por su vehemencia y su agitación en la escena internacional, a la espera de existir por su producción y las esperanzas de vida que ofrecerá un día a sus hijos. Por debajo de los sueños de poder y grandeza a los que acordamos toda la importancia que merecen, subyace el deseo fundamental y unánime, aunque implícito y vago, de felicidad y armonía de la mayoría de los pueblos árabes. De ello extrae, sobre todo, la idea de unidad, su validez moral.

IV
RESISTENCIAS Y PROSPECTIVA

DIFICULTADES DE LA EMPRESA UNITARIA

Otra cosa es medir el valor de una idea, apreciar sus posibilidades de realizarse. La unidad árabe sólo es aún una esperanza que se perfila en la lejanía y, al igual que el subdesarrollo, se inscribe dentro de una estructura dialéctica. Sus posibilidades de realización, contrarrestadas por una mentalidad de dispersión y diseminación, son tributarias de un cambio de mentalidad. El atraso mental de los árabes impide la unificación, pero sin dicho atraso, la unidad, fácilmente realizable, no sería necesaria.

¿Significa ello que el porvenir está encerrado en un círculo vicioso? No sólo las circunstancias históricas, siempre imprevisibles, tendrán algo que decir, sino que también, de ser auténtico, un soplo revolucionario podría superar las contradicciones de base. En este terreno, conviene situarse a medio camino entre el determinismo y el voluntarismo: ser conscientes del peso de lo real, ciertamente, pero, al mismo tiempo, insuflar una nueva conciencia, acelerar a través del pensamiento y la acción los procesos históricos. Si una doctrina no puede limitarse a analizar la realidad, debe influir en ella y ayudar al nacimiento de un nuevo ser y una nueva historia.

Al hilo de nuestro estudio, hemos señalado en orden disperso los factores favorables y desfavorables para la unidad: por una parte, la existencia de una personalidad ideológico-cultural; por otra, la de personalidades nacionales. Las condiciones históricas —es decir, la estructura de la conciencia— tienen así un doble filo. Lo mismo ocurre con las condiciones geográficas y humanas —lo que hemos

llamado la realidad nacional. Resumiendo, el área árabe presenta una unidad climática incuestionable que determina modos de vida análogos. Los tipos humanos están bastante próximos los unos de los otros por su aspecto físico, su modo de vida —que oscila entre el nomadismo y el sedentarismo— sus aptitudes y sus cualidades morales, así como su grado de evolución. Ciertamente, este tipo de análisis geográfico podría parecer ajeno y superado, y, por momentos, las similitudes formales de los gestos elementales de adaptación a la vida, esenciales a los ojos del geógrafo clásico, se desdibujan para ceder su sitio a especificidades más determinantes. Entre el nómada de los Maŷur o de los Zlāṣṣ, proveniente de un mestizaje beréber-hilalí con predominancia cultural árabe y el beduino jordano o iraquí, un mundo denso y subterráneo se interpone, que hace que ya no se reconozcan. Pero el beduino tunecino se ha convertido en un subproletariado de las periferias urbanas, exiliado en su propio país, así como de su pasado por la agresión de la modernidad, lo cual, en este caso, le hace comparable a su homólogo oriental. Recíprocamente, el beduino jordano, que conserva en mayor grado la pureza de sus rasgos etnoculturales, puede ser difícilmente distinguido de su homólogo sirio, libanés e iraquí. Todo este sector social ignora, por lo demás, las fronteras nacionales en sus desplazamientos, así como en su género de vida y en sus esquemas culturales.

Antes que examinar similitudes de carácter o de comportamiento, difíciles de aislar, el análisis sociogeográfico tendería a investigar las grandes afinidades en las condiciones y las infraestructuras. Es cierto que tanto el mundo rural como el urbano sufren fuertes diferencias en el orden del comportamiento. ¡Qué diferencia entre el burgués de Beirut y el de Bagdad, entre éste último y el de El Cairo y el de El Cairo y el de Túnez! Hay una violencia iraquí que ignora el egipcio y un humor egipcio que ignora el argelino. Pero las estructuras patriarcales de la familia, la existencia de burguesías comerciales y agrarias aquí y allí, una condición de la mujer relativamente parecida, un comportamiento económico arcaico basado en el prestigio, son otros tantos elementos fundamentales y comunes. El desarraigo de la conciencia individual no podría vencer al vigor de una uniformidad básica.

¿Es el espacio árabe un núcleo territorial sólido y coherente capaz de traer una futura nación? Separado de Europa por el Medi-

terráneo y de África negra por el Sahara, sus fronteras orientales sólo se mantienen por una barrera lingüística. Bastante diferenciado en relación con el mundo exterior, no es, sobre todo, discontinuo en sí mismo. No hay un desgarro interno ni una brecha que supongan un obstáculo serio a la circulación de bienes y de hombres.

Sin embargo, esta franja subdesértica, dibujada por los límites de la conquista árabe, alargada de este a oeste sobre más de 10000 kilómetros, no muestra el aspecto de un territorio compacto, jerarquizado física y ecológicamente, volcado sobre sí mismo y firme en sus contornos. Aisladamente, el Magreb ofrece, por ejemplo, rasgos de unidad física: un sistema orográfico común, la misma yuxtaposición norte-sur de franjas morfoclimáticas, sistemas hidrográficos coherentes; Egipto y Sudán manifiestan su unidad física en torno al sistema nilótico. Lo mismo sucede con el Creciente Fértil y Arabia, tomado cada uno separadamente. Así pues, indirecta, insidiosamente incluso, se podría decir que el mundo físico moldea a los hombres y a los Estados. Es verdad que, si el espacio árabe hubiera estado naturalmente estructurado como China, Estados Unidos, Francia, Italia o la Península Ibérica, es decir, como una masa compacta que salta a la vista, habrían operado distintas fuerzas históricas, expresándola como identidad, sin ni siquiera recurrir al hecho islámico. Desde tiempos prehistóricos, se habría incubado una lengua y una etnia habría emergido lentamente de la tierra, para más tarde, a plena luz de la historia, alzarse poderosas figuras de unificadores políticos capaces de sujetar esa base informe con mano de hierro. Lo que sucedió precisamente en Egipto, Mesopotamia, el Magreb (aunque éste no logró alcanzar el estadio político) y Arabia, quien, por el hecho del carácter particular de su nacimiento para la historia —el contagioso mensaje del Islam—, impuso a este universo dispar, desde el exterior y en cierto modo artificialmente, una unidad.

Por sí misma, la realidad sociogeográfica no apela ineluctablemente a la unificación, pero tampoco presenta un obstáculo dirimente o mayor. Sin embargo, no se trata de conservar una estructura nacional o de unidad ya dada por la historia, sino de crearla, lo que exige una dosis de energía, un impulso, una tensión y un esfuerzo.

Sabemos que, sólo durante la época omeya y la primera etapa abasí, las tierras que forman hoy el territorio árabe conocieron la

unidad política. El estado califal, unido a un pueblo consciente de su papel imperial, sostenido además por una ideología de conquista, era su garante y, con la ayuda de la enorme masa de energía —hecha a la vez de disciplina y entusiasmo— producida por el fenómeno islámico, desafió durante dos siglos a todo tipo de fuerzas centrífugas. La unidad del área árabe futura, como de todo el imperio islámico, se basaba, sin embargo, en la presencia militar de los árabes; dicho de otro modo, en una dominación estricta. Desde el momento en que los pueblos conquistados empezaron a integrarse en la ideología nueva, convirtiéndose en agentes activos de su destino, se hizo realidad la unidad del Imperio.

Cualquier comparación entre la situación actual y la del Islam primitivo debe hacerse con cuidado. No obstante, resulta útil en cuanto que muestra el papel de la minorías operantes agrupadas en torno a un Estado fuerte, así como el papel de la ideología en la liberación y la canalización de las energías. La minoría árabe de la alta época era una minoría opresora de tipo étnico. La minoría contemporánea operante, si consigue surgir y engendrar un Estado, sólo sabría ser política. La primera se encontraba aislada de los pueblos autóctonos; la otra debe ser emanación y expresión de su propio pueblo. Por último, la unidad política, en el primer caso, se rompió desde el día en que se plantearon otras fusiones y aparecieron, desde lo más profundo de lo real las fuerzas nacionales hasta entonces envilecidas o inhibidas. En la actualidad, la unidad parte de un presupuesto nacional fuertemente inacabado y sólo se consolidará justamente con la fusión. Mientras tanto, únicamente la fuerza del Estado y de la ideología podrán mantener una unidad oscilante. Plantear el Estado como matriz de una unidad en gestación supone, con todo, justificar por adelantado un largo período a la sombra del despotismo. Además, no vemos dibujarse las líneas de ese Estado dinamizador, garante y conservador de la unidad.

Si bien es cierto que tal unificación a través de la libre decisión de los pueblos no tiene parangón en la historia, resulta también inconcebible que se lleve a cabo en la actualidad una unificación a la fuerza, a partir de un centro irradiante dotado, por ejemplo, de una ideología agresiva. Tal vez convendría combinar ambos tipos de actuación, la que parte de la base y la que es impulsada desde la cúspide, esperar la maduración de la conciencia unitaria y las circuns-

tancias excepcionales que hagan surgir una nueva llama en el interior del Estado. Hoy le falta al Estado la coherencia de una ideología social, así como la racionalidad de su funcionamiento, pero es un elemento particularmente activo en el conjunto social. Los pueblos árabes, por su parte, son dispares y pasivos, pero es seguro que en su interior se encuentra agazapada la verdadera fuerza del futuro: ese obstinado deseo de unidad, que es un llamamiento a la dignidad histórica. Aunque las resistencias sean importantes, el porvenir sigue abierto. Por eso, nos está permitido, dentro de una visión prospectiva, imaginar las posibilidades a largo plazo que se ofrecen a la problemática del destino árabe.

El *statu quo*

La primera posibilidad radica en el mantenimiento del *statu quo*, es decir, en la permanencia de los Estados territoriales y las naciones en sentido estricto junto a la conciencia de una pertenencia a un área cultural o a una personalidad ideológico-cultural a la que se incorporaría una cierta forma de solidaridad política frente al mundo exterior. Pero dicha solidaridad no alcanzaría el punto crítico a partir del que se coagularía una sociedad, un Estado o una nación.

Tal es, en cierto modo, el caso actual, donde el único fenómeno nacional real y sólido es, efectivamente, el basado en los Estados-nación más o menos recientes, jóvenes y viejos a la vez, distintamente cohesionados, frágiles y al mismo tiempo resistentes. El mundo árabe es realmente un «mundo», es decir, una estructura de unidad flexible, informe, vasta, con una diversidad viva, contrastada y escurridiza frente al análisis. Para los geopolíticos, no es más que una «región» entre otras y está muy lejos de ser uno de esos cuatro o cinco polos de poder y actividad que dominan el destino de nuestra humanidad contemporánea (Estados Unidos, Unión Soviética, Europa occidental, China, Japón). Es precisamente en esta toma de conciencia de nuestra impotenciaa donde se percibe mejor la miopía de todas las doctrinas implícitas del nacionalismo estricto. Existe, en efecto, una diferencia capital entre la constatación de que las naciones organizadas forman la única realidad nacional del mundo árabe

y la voluntad de plantearlos como finalidad y destino eterno e incluso de erigir en ideología dicho nacionalismo.

Este nacionalismo ha existido en Egipto desde siempre. Rechazado por el avance de la idea árabe con Nasser, reaparece en la actualidad reforzado con el peso de las decepciones, los desfallecimientos y los traumas, para incitar al repliegue sobre sí mismo, al abandono de la utopía unitaria, a la exclusiva consideración de los intereses estrictamente nacionales. El Estado egipcio, que más que cualquier otra entidad ha sido el campeón de los destinos árabes —en Palestina y en el mundo—, la muralla del Islam y de la arabidad, resiste aún y debe resistir.

Insidiosos nacionalismos que no se atreven a mostrarse aparecen por todas partes alrededor de las clases gubernamentales, cuyo interés está ligado a la perdurabilidad del Estado local. Se trata, no obstante, de fuerzas inertes y de resistencias pasivas antes que de nacionalismos formulados, activos y positivos. Incluso en los Estados de tendencia «progresista», ideológicamente sensibles a la idea árabe, salen a la luz resistencias concretas frente a cualquier intento de unidad regional árabe. Es, sobre todo, el caso de Argelia, hija de la revolución anticolonial quien, a causa de sus vínculos con el arabismo y el ideal revolucionario en el Tercer Mundo, combate teóricamente las posiciones conservadoras del nacionalismo estricto y propugna su adhesión a la unidad, pero bloquea, de hecho, los esfuerzos magrebíes hacia la unidad. Al haber sufrido especialmente la descolonización, los argelinos han segregado un sentimiento de superioridad respecto a sus vecinos, el cual se ve reforzado por su conciencia de representar un capital revolucionario moral para el Tercer Mundo, lo que explica también en parte una cierta rigidez del carácter nacional. Por otra parte, ha venido a añadirse recientemente un orgullo de gran potencia —a escala del Magreb o del mundo árabe— que la extensión de su territorio y la ambición industrial alimentan y exaltan secretamente. Argelia querría hoy unir sus fuerzas y desarrollarlas dentro de sus propias fronteras. Pero este legítimo orgullo, al verse acompañado por una constante suspicacia respecto a sus vecinos, genera un nacionalismo objetivo; de hecho, esta paradoja se aclara con otra, en sentido inverso, en Túnez. Allí, la doctrina más clara del nacionalismo estricto ha calado progresivamente, sin duda a causa de exigencias económicas, hasta llegar a admitir y preconizar

la aceleración del proceso de unificación magrebí. Sin embargo, no sin reticencias ni sin el temor también legítimo a la absorción pura y simple en manos de Estados hermanos más potentes desde el punto de vista material, aunque menos abiertos al exterior y al ideal de modernidad.

Durante mucho tiempo, Bourguiba se erigió en el doctrinario y el cantor del nacionalismo estricto en el mundo árabe. En sus visiones, intervenía ampliamente un factor personal: se trataba de un hombre que había construido su vida en torno a la idea de la soberanía nacional. Era también un hombre marcado por el desdén sufrido durante su largo exilio en Egipto. Ambicioso, ávido de jugar un papel relevante, constreñido en su pequeño país —al cual, sin embargo, debe toda su fama—, no podía, evidentemente, tolerar verse arrastrado por cualquier otro líder de un país más importante, que carecería —pensaba— de su temple y de su impulso mesiánico. Ya había comprometido la independencia tunecina por Argelia, con la esperanza de verse reconocido personalmente con la preeminencia a escala magrebí. Pero los argelinos reprueban todo liderazgo personal, no siempre con razón; por otra parte, son antiintelectualistas y están fuertemente imbuidos del coraje varonil de su lucha. De ahí el prudente repliegue de Bourguiba al estrecho horizonte nacional, reforzado por las maquinaciones hegemónicas de Egipto. Hacia 1964, al tiempo que se entregaba a construir un Estado sólido y a promover el ideal de desarrollo económico-social, se dedicó, a través de su pensamiento y sus discursos, a dar una enorme consistencia a la conciencia nacional tunecina, así como a proclamar una fe absoluta en la idea de nación de modelo europeo.

Hay que reconocer que existe algo de grandioso en este impulso de construcción nacional, lo que sugiere la pasión con la que se entregó Ḥabib Bourguiba. Influido por ciertas ideas orientalistas acerca del anarquismo endémico de los beréberes y habiendo reflexionado él mismo sobre el catastrófico pasado del que no podía o no quería más que ese aspecto, por otra parte el más patente aunque no el más auténtico, se obsesionó progresivamente con el desmoronamiento de la nación: desde el interior, por el ascenso de fuerzas anárquicas y desde el exterior, por la mayor codicia. Este hombre tenía una conciencia trágica de la fragilidad de su país y quería preservarla tanto de sus propios demonios como de los ajenos. Es cier-

to que si uno mismo estaba dispuesto a renunciar al Estado nacional, los demás hicieran lo propio. Sin embargo, la unión sirioegipcia demostró que la conciencia nacional venció y cegó la conciencia arabista unitaria: por una parte, la conciencia egipcia se mostró fuertemente individualizada, dominadora y hasta opresiva; por otra, la clase política y el ejército sirios, sostenidos por un pueblo que se había reencontrado, hacían resurgir con gran facilidad al Estado sirio como el más sólido recurso de la nación. Este significativo ejemplo, que recuerda el fracaso de la unión entre Bélgica y Holanda de 1830, muestra claramente la falta de madurez de la idea unitaria, así como que el idealismo resulta peligroso si no responde, como por un eco, a otro idealismo. Insistir en esta exigencia supondría llevar a dicha idea a un callejón sin salida, ya que la historia es fatalmente pródiga en frustraciones y los niveles de la conciencia jamás son homogéneos.

Además, Bourguiba exaltó hasta el paroxismo este temor al hundimiento del Estado nacional, único garante de la dignidad de todos y marco exclusivo de la plenitud individual. Su sinceridad se quiso firme, pero inconscientemente, proyectó en esta visión sus fantasmas y pesadillas: así, creyó firmemente que él era el creador de la nación tunecina, cuando no fue más que símbolo y catalizador en un momento decisivo de su historia; asimismo, creyó que, en el seno del movimiento nacional, era el heredero de una tradición de combate que fue capaz de renovar, ampliar y concretar con otros. El mismo Estado tunecino ya existía y existe durante el Protectorado. Defendiendo el futuro de la nación tunecina, lo hacía, de algún modo, con su obra o su criatura. Especialmente, no se entiende la constatación de que, bajo su mandato, Túnez dependió más que nunca del extranjero, en la economía, en las opciones ideológicas o políticas y hasta en las relaciones humanas. El profeta de una idea válida defendida con tono vehemente dejó paso al político. Constituye ésta una contradicción que se superpuso al resto de contradicciones que formaban su propia esencia y triunfaron porque supo aglutinar en su persona las múltiples facetas de este país.

En todo caso, parece que Bourguiba fue siendo, con el tiempo, más favorable a la idea del proceso de unidad magrebí, siempre que Túnez no sintiese la velada amenaza de un peligro hegemónico. Las dificultades económicas influían notablemente en esta elección, pues

cualquiera es capaz de ver el interés de armonizar los esfuerzos inversores, ya que sólo la creación de un mercado lo bastante amplio podría estimular la producción. No obstante, desde un punto de vista histórico, cree también en un destino común del Magreb, un Magreb que concibe orientado hacia Europa.

En efecto, Bourguiba sigue fascinado por Europa y, muy especialmente, por Francia. En su fuero interno, es alérgico a la idea árabe, alérgico al Machrek, al que considera un mundo muy ajeno. Percibe lo árabe como entidad retrógrada, donde la tradición y lo irracional tienen un gran peso, y al arabismo como demagogia o desenfreno. Este sentimental quiere, por tanto, eliminar cualquier sentimiento de la política. Este árabe beréber, proveniente de una región que escapó a la contaminación colonial, tiene una visión negativa de la aportación histórica árabomusulmana al Magreb y tal vez, incluso, a la civilización en general. Político demasiado sutil para enfrentarse abiertamente a la conciencia araboislámica de las masas, intentó, sin embargo, pasar por alto la fase árabe de la historia tunecina para unirse a un pasado olvidado. Al ser modernista sin estar asimilado a la civilización occidental (de donde ese innegable sentimiento de inferioridad, esa necesidad de aprobación respecto a todo lo europeo, el miedo inconsciente a esa mirada occidental que nos reprocha nuestra barbarie y a quien hay que dar pruebas de nuestro grado de «civilización»), se mostró incapaz de imaginar una modernidad interior surgida de nosotros mismos y de nuestra humanidad: una modernidad árabe.

El nacionalismo estricto de Bourguiba desempeñó su papel, tradujo las necesidades de una nación, se insertó en una cierta configuración de las relaciones internacionales, pero hoy está superado. La menor de sus carencias no es la ausencia del sentido de la grandeza en la visión del futuro, que parece coincidir hoy con el sentido de la realidad, ya que el egoísmo guía una vez más la actuación de las potencias y puesto que, también nuevamente, la riqueza se vuelve insolente y se repliega sobre sí misma. Pero el menor de sus méritos no es haber insistido en la necesidad de perfeccionar la construcción nacional, aún inconclusa en esta etapa de nuestra historia. Es importante, en efecto, provocar la existencia de un pueblo, el nacimiento del consiguiente territorio, así como su historia y un mínimo de sentido cívico. Resulta esencial también que los árabes se aparten del

romanticismo difuso que dominó durante mucho tiempo su pensamiento político, que abran los ojos a sus carencias y vanos furores que, por lo demás, se alternan con renuncias. Es probable que, de aquí a una generación, los hechos den la razón a Bourguiba y que no se dé ningún paso hacia la unidad. El hecho es que las naciones-Estado se desarrollan regularmente y tejen cada día los mil hilos tenues que crean a la larga esa interdependencia de los hombres en el seno de la comunidad, esa solidaridad forjada en lo más hondo que busca su perpetuación. ¿Reviviremos, pues, la historia de la vieja Europa, con la recuperación de nuevas tradiciones, redes de enemistades o alianzas puramente políticas, dentro de una estructura dialéctica que propugnaría que la idea de unidad árabe ya no tiene como función más que alimentar un sueño útil pero imposible? La historia de Europa, tan desgarrada, tan mortífera, coincidía con el destino del mundo y creaba las estructuras civilizadoras de la humanidad contemporánea. Era altamente conflictiva, porque en ella se concentraba todo el furor del hombre y porque, fuera de ella, no había más que calma e indolencia, es decir, una ausencia casi total de historia.

Cuanto más se adentra en la historicidad el mundo árabe, mayor tendencia tiene a volver la espalda a su vocación unitaria. ¿Habría, pues, que acelerar el movimiento, pisarle los talones al formidable despliegue de energías del nacionalismo estricto? ¿Se fraguaría la unidad a partir de una negación de la nación estricta o de su superación? En el primer caso, corremos el riesgo de fracasar; en el segundo, que se pierda el propio sueño unitario durante la espera: problema ciertamente grave, planteado con insistencia a la conciencia árabe. El unitarismo impaciente de Gadafi roza el sentimiento trágico del tiempo que pasa. El realismo bourguibiano tiene la dimensión de fracaso tan propia de las conductas árabes en este terreno. Fenómeno muy reciente, el líder tunecino empieza a tener conciencia de la necesidad de vincular la idea unitaria a un proyecto civilizador, pero su escepticismo es debilitante. Si es cierto, e intentaremos demostrarlo, que la idea unitaria sólo tiene valor si se erige desde el fondo de un proyecto de transformación profunda de la civilización, la sociedad y el hombre, no es menos cierto que se precisa la fe, el entusiasmo y ese toque mágico sin los cuales nada grande se crea.

REAGRUPAMIENTOS REGIONALES

Entre el inmovilismo actual y ese recorrido absoluto, profundo y casi místico que es el arabismo intransigente, existe lugar, sin duda, para una solución intermedia. Se plantea aquí el problema de la construcción progresiva, paciente y realista de entidades regionales diferenciadas de acuerdo con su peso histórico, geográfico y económico. Dos esquemas se ofrecen entonces a la imaginación prospectiva: bien una estructuración del mundo árabe en cuatro polos, bien simplemente una bipolarización Machrek-Magreb, Oriente-Occidente.

1. Desde Ibrāhīm Pachá hasta la promesa reciente de unión entre Egipto y Libia, pasando por la unión egipciosudanesa, el efímero reino árabe hachemī, la unión sirioegipcia bajo la férula de Nasser, sucede que los experimentos unitarios llevados a cabo han sido planteados a partir del modelo regional. Esto quiere decir que este recorrido es el único que ha podido conocer un principio de ejecución, el único que ha salido del terreno de los sueños para afrontar la prueba de lo real. Por otra parte, sus fracasos obstinadamente repetidos deberían animarnos a reflexionar acerca de las dificultades de tal empresa.

Es perfectamente cierto que la base de tales aglomeraciones es la contigüidad geográfica. Así, existiría un movimiento nilótico (Egipto, Sudán, con o sin Libia); otro sirio-iraquí, que agruparía al Iraq y la Gran Siria (Siria, Líbano, Jordania, Palestina, Estados recientes y artificialmente creados por el Occidente colonial); un movimento arábigo que incluiría a los Estados de la Península; finalmente, una entidad magrebí (Marruecos, Argelia, Túnez, con Libia y Mauritania eventualmente). Para que tales unidades puedad mantenerse y sobrevivir a la dispersión, es preciso que las decisiones desde arriba que les den carta de naturaleza sean precedidas de un trabajo de aproximación en todos los campos de lo humano. La contigüidad, la vecindad y la similitud territorial serían palabras vanas si no dejaran lugar a una vida comunitaria y si las redes de una actividad equilibrada y jerarquizada no se hubieran establecido o estuvieran, al menos, en vías de establecerse. Así, Arabia Saudí es tributaria en su existencia cultural de Egipto o Líbano; y por lo que respecta a sus necesidades bancarias, de este último país, no de Ku-

wait u Omán. De la misma manera, conocemos el vigor de las afinidades culturales y mentales que unieron y unen desde siempre a Siria y Egipto. La romanización tuvo lugar en ambos países y se opuso fuertemente al mundo persa, que se había anexionado a Iraq. El Islam había mantenido esta separación y esta solidaridad, atenuándolos con su poder unificador. De Mu'āwiya a los Mamelucos, el eje sirio-egipcio funcionó y la *Nahḍa* lo puso de relieve aún con mayor fuerza. En estas condiciones, más allá de los determinismos geoeconómicos, ¿de quién podrían sentirse próximos los sirios, de Egipto o de Iraq? ¿Por qué una ideología común, el ba'ṯismo, no habría dado el menor paso en la vía de la unificación de estos dos países (Siria e Iraq), si no actuaran en sentido contrario otras profundas incompatibilidades? Sin una conciencia nacional embrionaria, sin un proyecto común, sin ese poder federativo que hunde sus raíces en el mito y en una voluntad de coexistencia, tales uniones, fabricadas artificialmente por vía del entendimiento interestatal, podrían degenerar en meros pactos regionales tan fáciles de hacer como de romper. Por lo demás, es significativo que los dirigentes no recurran más que a la unidad árabe venidera y, como etapa, al recorrido de dicha unidad, planteada de antemano como objetivo último.

2. El Machrek, incluido Egipto, su pieza mayor, es, *de facto*, un conjunto cultural y de civilización, así como, en menor grado, un conjunto económico. Menos claramente marcado que el Magreb por la alienación colonial, une al Machrek una verdadera solidaridad lingüística: al más alto nivel, por la práctica de la lengua árabe moderna, dueña innegable del territorio, adaptada a numerosos sectores de la vida moderna; en la vida cotidiana y popular, por un habla casi común, el dialecto machrequí, unificado pese a sus variantes. Existe en el Oriente árabe, por encima de todo, el sentimiento y la realidad de un destino común. Todo lo que afecta a Egipto repercute en el Líbano, lo que ocurre en Iraq interesa mucho a los sirios y no sólo desde un punto de vista emocional, sino objetivo, en tanto que una red de solidaridad recorre su estructura profunda. Por ello, el nasserismo se incorporó auténticamente a la historia de todo el oriente y, como un mar de fondo, provocó los mayores sobresaltos. También por ello, el desafío sionista, aunque sentido de forma desigual, sigue siendo el gran tema del Machrek, frente al cual se siente vitalmente comprometido.

Remontémonos más allá en la historia. Este mundo es heredero del viejo e inmemorial Oriente hidráulico y desértico. Aquí, se inventaron el Estado y el monoteísmo. Oriente fue, en particular, el centro de la predicación islámica y el prestigioso núcleo del gran Califato. Más tarde, se vio degradado a ser un Levante informe, sometido a todas las agresiones y a todos los infortunios. Ante una historia tan rica y compleja, podemos preguntarnos por qué el Machrek optó por identificarse con la arabidad, es decir, con una de las fases de su historia, así como si está justificado hacerlo. En primer lugar, resulta que los aires del Islam habían regenerado y purificado el viejo Oriente, liberándolo, unificándolo y otorgándole, por ello, su más alta y auténtica expresión. Esta «revolución del Oriente» que fue el Islam reabsorbió cualquier otro esquema de identificación y se impuso como una modernidad unificadora y simplificadora frente al arcaismo y la dispersión, como un momento de incomparable grandeza espiritual. Importa señalar que los cristianos de Oriente, cuya religión conserva aún las lenguas de las viejas culturas residuales, también se identifican con la civilización del Machrek árabe, del mismo modo que los judíos de Europa se asimilaron culturalmente a Occidente. Sin duda, es un rasgo característico de esta patria humana, «mágica» según Spengler, el vigor de la impronta religiosa. El Islam no eliminó el cristianismo oriental y el sionismo renació allí bajo otro rostro, el judaísmo. El propio Islam no superó del todo las sectarias divisiones medievales. Esta heterogeneidad religiosa es algo que el alma magrebí ignora, que le es extraño y lo diferencia, y su arabización no tiene tanta fuerza ni es tan alegremente aceptada. La idea arabista sería, pues, un excelente marco político-cultural donde fraguar en Oriente si no una nación nueva, al menos una comunidad humana erigida sobre solidaridades más concretas y un proyecto de modernización. Aquí, la arabidad se colma, arraiga y fundamenta en la vida cotidiana. Asimismo, la correspondencia entre un ideal histórico y la concreción de la vida humana es segura aquí.

La noción árabe de Machrek se define en el vocabulario geohistórico no en relación al Occidente cristiano, sino respecto al Occidente islámico (Magreb y España) y, por tanto, como diferenciación en el seno del *Dār-al-Islam,* aprehendido entonces como horizonte del mundo y como mundo en sí mismo. Por el contrario, la noción

de Oriente es una invención de Occidente que, a través de contenidos diversos, lo opone a él. El Oriente es el Oriente del Occidente cristiano, pero el Machrek araboislámico sólo lo es del araboislámico: es el flanco derecho y el de más peso, dentro de un sólo e idéntico cuerpo. Si se quiere dar a este Machrek un peso y una sustancia propias, no habría que definirlo más entonces a través de una correlación geográfica, sino plantearlo como entidad en sí misma.

Sin embargo, la conciencia y la realidad de una vida cultural común entre el Magreb y el Machrek son un dato irrecusable y definitivo. Pero la pertenencia a un horizonte de una alta cultura no debería suponer la necesaria unificación del destino político ni de civilización. Imaginamos fácilmente un Machrek construyendo toda su existencia sobre la idea árabe, tanto la cultura como la conciencia política nacional, si bien el Magreb sólo sería árabe en un ámbito —el más amplio—, el de la conciencia cultural; y se aprehendería, por lo demás, como la patria específica de un hombre específico. Por un lado, existiría una comunidad árabe totalmente imbuida de su conciencia árabe. Por otro, una nación magrebí que se comprendería positivamente como tal, cuya arabidad sólo nutriría a un cierto estrato de su ser. Fundamento del destino histórico actual en el Machrek, la arabidad sería en el Magreb simplemente la dimensión cultural más importante y esencial.

Así, un Magreb magrebí se opondría a un Machrek puramente árabe. Hegel ya hablaba en estos términos en 1831: «La parte septentrional de África, la que puede llamarse la de las costas, pues Egipto se ha visto replegado sobre sí mismo por el Mediterráneo, se encuentra entre su orilla y el Atlántico, una soberbia comarca donde antaño se asentó Cartago [...] Sería necesario y conveniente anexionar esta zona a Europa, tal como los franceses han intentado con fortuna» [1].

El fondo racial común de esta África del norte es innegable: primero beréber y luego araboberéber. No obstante, fue el Islam quien despertó a la Berbería a su destino y la hizo entrar en el torbellino de la historia. Durante toda la Edad Media, pese a las divisiones políticas, una misma civilización original fue incubada, asomó una mentalidad común, la misma manera de integrar las aportaciones

[1] *Philosophie de l'Histoire*, p. 95.

araboislámicas y de reaccionar ante ellas distingue a «Berbería» del Oriente. La historia medieval del Magreb debe interpretarse como una historia solidaria. Durante la conquista árabe, las tribus berébe-res circulaban de un extremo a otro de su patria común. Entreve-mos Kasīla en las fuentes de Tlemecén, para encontrarlo, durante un tiempo, como dueño de Kairuán sin rechazar, sin embargo, al Islam. El jariŷismo estalló en las proximidades de Tánger para repercutir desde el extremo occidente al extremo oriente del Magreb. El legiti-mismo fatimí casi unificó el Magreb, lo cual sucederá, aunque du-rante un corto período, bajo los almohades. Aun emancipados, los ḥafsíes se referirán constantemente a un tipo de organización almo-hade y, por tanto, marroquí, que reinará tres siglos en Ifrīquiya. En-tre los siglos XI y XVIII, se vivirán y afrontarán idénticos desafíos: la oleada beduina, que vino a morir en las llanuras del Atlántico, al ha-cerse la agresión europea tanto con Túnez como con Ceuta. Por últi-mo, funcionó en todas partes una estructura social similar, así como una idéntica sensibilidad religiosa, que oscilaba entre la rigidez de un malikismo jurídico y el misticismo de los marabitos.

En torno al siglo XVII, asistimos a una individualización clara de los tres países magrebíes, así como a una dislocación de la rudimen-taria conciencia de pertenencia al mismo horizonte geográfico, al mismo campo de rivalidades, de luchas y, por lo mismo, de contac-tos. Túnez se vuelve hacia el Oriente otomano y la Europa medite-rránea del Este, mientras Marruecos se vuelca, tomando la expresión de Laroui, «en el marco de sus cofradías religiosas y la fidelidad al legado del Islam andaluz». La colonización acentuará esta división y regirá a cada uno de los tres países como un dominio separado. Con todo, esa misma colonización contribuirá a volver a reunir al Ma-greb disperso: positivamente, depositando estructuras materiales y mentales comunes; negativamente, suscitando una respuesta solida-ria a su dominación. Es innegable que las luchas y estudios comu-nes, las mismas pruebas y la existencia de un único y admirado do-minador —Francia— habían fraguado durante medio siglo una sólida fraternidad entre las élites magrebíes. Ninguno de los movi-mientos nacionales en los tres países podrá ser estudiado aislada-mente de los otros. La liberación de Túnez y de Marruecos fue con-comitante y, para comprender la profundidad de la conciencia patriótica magrebí, conviene, sin duda, recordar que los obreros ma-

rroquíes de Casablanca se alzaron como un solo hombre tras la noticia del asesinato, en el otro extremo del Magreb, de Ferhat Hached. Sin la independencia de ambos flancos del Magreb, Argelia no hubiera podido sacudirse nunca el yugo colonial...

En la actualidad, el incremento de los intereses y su sólida implantación en torno a los nuevos Estados, así como la intrusión o la producción de ideologías implícitas, casi han apagado la llama del ideal fraterno de combate. Una vez más, la cultura francesa por una parte y el sentimiento árabe por otra permiten esporádicamente volver a encontrar la plataforma de un lenguaje común. No obstante, el chovinismo vulgar y pueril está ahí, agazapado en la sombra.

La unidad magrebí se encuentra, por tanto, bloqueada para mucho tiempo, al menos hasta que se agoten las estructuras surgidas de la lucha anticolonial. Asimismo, se halla bloqueada por las excesivas exigencias ideológicas de la juventud revolucionaria. Ni entre la clase dirigente, ni entre los elementos contestatarios, aflora verdaderamente una conciencia patriótica magrebí. Eso es lo esencial, lo que hay que alimentar y consolidar, junto a una esperanza de renovación de los hábitos políticos, la estructura espiritual y las bases sociales del poder.

Unificar el Magreb supone no sólo edificar una comunidad humana tan viable como resistente, sino posibilitar un destino hasta ahora abortado o insuficientemente maduro. Supone, a través del cauce de la nación moderna, conferir a una humanidad su expresión histórica. Tras la reconciliación del pueblo magrebí con la historia, ¡cuántas otras reconciliaciones podrían hacerse! Las del Estado con la sociedad, de las clases sociales entre sí, de la ciudad y el campo, de la cultura y el alma, la reconciliación consigo misma: en fin, la de una personalidad desgarrada por la llamada de Oriente y de Occidente. Árabe e islámico, seguramente, el Magreb lo es en el más alto grado y estas dos dimensiones de su ser son constitutivas. Pero el enorme impacto de Occidente es, asimismo, un dato capital de su reciente evolución y debe integrarse armónicamente en su personalidad. El Magreb será magrebí, no por el retorno a las tradiciones beréberes ni por un empecinamiento de tipo folclórico, sino, en primer lugar, por su participación activa y original en la cultura árabe; en segundo término, en la francesa por lo que ésta tiene de universal; y, sobre todo, porque a través de estas culturas encontrará su

propia expresión. Nada de esto será posible sin un movimiento profundo; es decir, a través de una toma de conciencia que se conjugue con la acción creadora en todos los campos de lo humano. Política y socialmente, está claro que habrá que unificar previamente las estructuras y los ideales. Esta observación vale también para el Machrek. ¿Cómo se lograría, si no es a través de un violento espasmo, la coexistencia entre una sociedad movida por una ideología revolucionaria y otra aún regida por un puritanismo religioso; entre una monarquía «feudal» y arcaica y un Estado con pretensiones liberales? Se trata, por tanto, de hallar la base de un consenso en torno a las cuestiones fundamentales: raíces históricas y culturales de la personalidad, instituciones estatales, régimen social en su conjunto, modelo de desarrollo económico y, tal vez, por encima de todo, ámbito del ideal. De no ser así, ¿gozará el individuo de un mínimo de libertad; la sociedad, de un mínimo de equilibrio; y el Estado, de una base para la continuidad y la legitimidad? Dependerá de la respuesta sincera a estas preguntas clave la imagen de nuestro destino y hasta la posibilidad de un porvenir.

La unidad total

La necesidad de un mínimo consenso se hace aún más imperiosa cuando se trata de afrontar la tercera posibilidad, la más azarosa y aleatoria, pero que no deja de ser por ello la principal vía de la iniciativa histórica: la unificación total, inmediata o progresiva, del conjunto árabe, desde el golfo Pérsico hasta el Atlántico. ¿Vendrán algún día unos hombres llenos de razón y de equilibrio, dotados de una fuerte imaginación creativa y una voluntad de hierro, que sepan abrir los caminos del futuro, renunciar a las quimeras y reconciliar a los árabes con ellos mismos y con el mundo? El espacio árabe ofrece hoy el triste espectáculo de un distanciamiento infinito entre lo real y lo imaginario. Así, se yuxtaponen el conservadurismo más debilitante y el romanticismo revolucionario más descabellado, la mayor dependencia frente al exterior y una agresividad permanente al respecto, la profusión del lenguaje y una verdadera parálisis de la voluntad y de la acción.

La unidad árabe no es un fin en sí misma: debe provocar y verse acompañada de un cambio estructural. La manera de manifestarse

de esa sociedad, capitalista-burguesa o socialista-proletaria, no es tampoco el problema fundamental, ya que se trata, ante todo, de asimilar la técnica y la modernidad, de promover una existencia árabe mejor y más humana. La solución revolucionaria, creadora de un orden y productora de energía, podría ciertamente sacudir la inercia y las viejas estructuras, dejando tras su estela instrumentos de modernidad. Pero, ¿es viable en todas partes y al unísono?

Implantada en un sólo país, se vería obligada a recurrir a una expansión violenta, con todo lo que ello conlleva de intervención, enfrentamiento, desgracia y miseria, en las condiciones planetarias actuales. La revolución divide tanto —si no más— como une y, en un pasado reciente, no ha hecho más que reforzar una unidad que ya existía en la base, como en la Unión Soviética y en China. El modelo vietnamita, por su parte, no es exportable al área árabe: Vietnam se aferra al poder chino, impulsa su fuerza en la resistencia dentro de una tradición revolucionaria que ha visto la unión profunda de los ideales nacional y marxista. Por consiguiente, no sólo el problema social —el de las relaciones de explotación— es esencial en el campo de la dinámica interna, sino que la revolución, en el común sentido de la palabra, no parece el marco unificador adecuado para el conjunto árabe.

Más allá de la típica alternativa entre reforma y revolución, se trata para los árabes de acordar un proyecto histórico fundamental que, como un resorte, levante a la sociedad desde lo más profundo de sí misma. El problema de la unidad podría plantearse entonces en unos términos nuevos, con una nueva voluntad y con una conciencia liberada del peso de sus fantasmas. Así, habría que unir orgánicamente ser y hacer, personalidad y devenir, proyecto unitario y algo que pudiera llamarse tanto designio reformador como revolución «cultural». Si bien dicho designio es, ante todo, una energía misteriosa que se libera en un momento dado, el contenido de ideas que lo informa es propiamente una ideología. El mundo árabe necesita una ideología unificadora, no un sistema cerrado, dogmático, con una visión imperativa de la historia y del hombre, sino un conjunto coherente de ideas nuevas que lleguen a toda la sociedad y en torno a las cuales pueda construirse un consenso tendente a la acción. Definir la forma y la finalidad del Estado, elaborar un modelo de desarrollo económico y social similar, tomar una postura clara

respecto a la tradición, la religión y el pasado, concebir juntos el futuro cultural, he aquí las condiciones previas a cualquier intento de unificación; todo lo cual, además, sacaría a los árabes de la indecisión en que se encuentran. Propondremos más adelante un modo, entre otros posibles, de abordar estos problemas. Pero desde ahora podemos afirmar lo siguiente: sin una clarificación del mundo árabe, un mínimo de acuerdo sobre la visión que tenemos de él y unas mínimas estructuras de realidad similares, sería ilusorio esperar la unidad. Mientras los sudaneses no se hayan sacudido el anacronismo y sus instituciones político-religiosas; los marroquíes y los jordanos, la forma de su Estado y las relaciones sociales; y de modo inverso, en tanto los sirioiraquíes no hayan renunciado a un cierto mesianismo revolucionario, ningún lenguaje común será posible. Vayamos un poco más allá.

El mundo árabe es una tierra de viejas civilizaciones, marcado por el Islam, la herencia cultural árabe, una tradición de Estado y un esquema social. A través de este enraizamiento histórico, entronca formalmente con la Europa occidental, pero le han faltado la experiencia del pluralismo, contar con una plena burguesía y un proyecto de libertad. Por el contrario, el ideal comunitario vinculado al Islam, el poder absoluto y el papel de liderazgo constante del Estado lo aproximarían al socialismo soviético. Esta configuración inestable que tendremos tiempo de analizar hace que el área árabe no sea ni el foco de la dialéctica social exacerbada (caso de Europa) ni del monolitismo burocrático-ideológico; dado el vigor de la tradición urbana, tampoco podría repetir los logros de la China, centrados en el campesinado. Queda por explorar una vía original de desarrollo total que sería, al mismo tiempo, fruto de un consenso interárabe. En el pasado, las ideologías extremistas —chiísmo, carmatismo, jariŷismo—, al margen de la nobleza de los valores militantes por ellas encarnados, fracasaron en la voluntad de gobernar el Islam, es decir, en el mantenimiento de una civilización y una sociedad medianamente viables. No obstante, más allá de la forma de la sociedad y del Estado, existe, a un nivel más profundo, un núcleo de valores seguros sobre los que construir un futuro. Se puede «zarandear» el Islam y conviene hacerlo, pero en su íntima inspiración, la sociedad árabe seguiría movida por sus valores permanentes. Es preciso asimilar la técnica, pero en el frenesí del mundo contemporá-

neo la humanidad árabe tendría como misión salvaguardar y conservar un tipo precioso de relación humana. Libertad individual y justicia social, al corregirse la una a la otra, me parecen indisociables del proyecto árabe.

Si se basara sólo en el sentimiento, la unidad árabe correría el riesgo de caer en el reino de la utopía. Demasiado imbuida de racionalidad, cálculo e intereses, no sería más que una liga de naciones sin consistencia. Por el momento, existe un exceso de alma y apenas nada de contenido.

Sin embargo, los árabes tienen la suerte de tener algo más que una civilización y un pasado comunes: una personalidad afirmada, incluso recargada, casi imperialista. Poseen, sobre todo, esa desdicha —que es su suerte— de verse hoy rechazados por la historia, de haber sido y de ser todavía humillados. Lo que aporta dinamismo a la arabidad y fecunda efervescencia no es su carácter de vínculo humano y cultural, sino el haber sido despreciada y cuestionada, negada tanto por los extraños como por sus hijos. Debería contribuir a darle más mordiente la construcción de un porvenir humano que valga más que ella misma.

Desde el punto de vista práctico, la representación de un futuro razonable alcanzará lentamente su madurez; para que se lleve a cabo la unión entre la idea y la voluntad de realidad, se necesitaría tiempo, mucho tiempo. Sólo cuando se está acorralado e indefenso, se escucha la voz de la razón. ¡Cuántos desgarros vivió, por ejemplo, la vieja Europa antes de renunciar a una unificación por la violencia!; es así como la rabia más destructora engendró el más razonable —incluso demasiado— de los proyectos, al que le falta todavía un alma.

Resulta ilusorio, sin duda, pensar que la unidad árabe será obra de los pueblos; tanto, como atribuirla al resultado de la unión entre los miembros de unos gobiernos. Es precisa la colaboración entre la base y la cúspide, la apasionada y razonada convicción de una y otra, el esfuerzo de conceptualización de los intelectuales y unas condiciones internas y externas favorables, casi ese momento de gracia que logre coronar un largo esfuerzo.

La mejora de las condiciones externas forma parte, a decir verdad, de este profundo cambio en la estrategia política árabe al que apelamos, obra de la maduración de la conciencia de los dirigentes

y de las masas. La unidad árabe será irrealizable si las suspicacias exteriores no desaparecen previamente; diríamos incluso si no se movilizan todas las simpatías posibles por su causa. Por ello, conviene sosegar la política árabe de los efluvios del sentimiento y los sobresaltos de la emoción. El mundo árabe da la impresión de estar en una posición de enemistad generalizada con la comunidad internacional, sin alcanzar los puntos positivos de dicha enemistad ni mostrarse capaz de una simple autonomía respecto del exterior. Es triste que la agresión directa o indirecta de Occidente, actual o del pasado reciente, haya orientado la ideología política de los árabes hacia un horizonte de lucha y un nacionalismo paranoico por el que, simultánea o sucesivamente, se encuentran combatiendo contra todo el universo o contra alguien en concreto. Y, sin embargo, una vez superado el colonialismo, los países árabes no padecieron una prueba igual a la de Alemania o Japón, o al terrible aislamiento de China.

Quedan, evidentemente, los dos escollos principales a los que se aferran las fuerzas «imperialistas»: el petróleo Israel. Pero, ¿no es ese imperialismo quien sostiene con ardor a Israel *a pesar del petróleo árabe*? Esa eficaz arma disuasoria, esa palanca del desarrollo, todo lo que podría sentar las bases de una relación de igual a igual y de una cooperación con Europa e incluso con los Estados Unidos, la Unión Soviética y todos aquéllos para quienes sería rentable ayudar a los árabes, no juega en absoluto ese papel, y se vuelve instrumento de dependencia y división. El juego es evidentemente complejo, porque si la división y el arcaísmo explican el imperialismo, éste, a su vez, los nutre y perpetua. Sólo hasta cierto punto: el gran error consistiría en otorgarle un poder que no tiene, en hacer de él el primer enemigo de los árabes, mientras sólo es el segundo, siendo el primero los propios árabes o el fatalismo de su historia.

No obstante, el imperialismo o, más bien, los imperialismos existen. Si es coartada, también es realidad. Existen razones para temer, en efecto, que si el mundo árabe no hace el esfuerzo, de aquí a final de siglo, de unirse, industrializarse y organizarse frente a la competencia internacional, caerá bajo el dominio estricto de otras sociedades más dinámicas.

La paradoja del mundo árabe es que, a la vez que denuncia vehementemente el dominio imperial, lo sufre y se hunde en él. Ciertamente, no hay desarrollo en el aislamiento, pero la obligada relación

de dependencia por la que transcurre en la actualidad no parece poder producir los medios para su superación. En particular, se debe perseverar en la puesta en marcha de un aparato productivo, no en la perpetuación de la propia dependencia. Asimismo, el nacionalismo subjetivo, cuyo principal argumento es la acusación al mundo exterior, debe dejar vía libre a un nacionalismo constructivo que pase de las palabras a los hechos y de la hostilidad a la creación.

Desde hace un siglo, los árabes han vivido en función de los demás. Se trata de que en la actualidad se opere, a través de una conversión primordial, la transferencia de lo exterior a lo interior, dentro de la dialéctica árabe, que los valores militantes se conviertan en valores de civilización, que la crítica se prolongue en autocrítica. La respuesta al imperialismo consiste en sobrepasarlo mediante la acción: unirse, ponerse manos a la obra seriamente con el aprendizaje de la técnica, conquistar los medios que hacen posible la autonomía. Con todo, el imperialismo es incapaz de impedir la unidad árabe, del mismo modo que no le es posible hacerlo con la revolución económica: lo que salva al hombre, decía Hegel, es que no es nunca enteramente consecuente con su perversidad.

Uno de los grandes retos lanzados hoy a la existencia árabe es seguramente el desafío israelí. En sí mismo, el proyecto sionista posee alguna validez moral e histórica. El pueblo judío, condenado a ser y a perdurar a través de una visión religiosa extremadamente afirmativa, buscó de nuevo una existencia histórica normal sobre una tierra conquistada por la fuerza, de la que se vio expulsado varias veces y que quería recuperar. Esta unión con el pasado profundo, un pasado rico en estímulos espirituales, podía parecer un milagro, el milagro del Israel surgido de sus cenizas sobre la Tierra Prometida. En la medida en que Occidente conserva una base espiritual judaica que le conmueve todavía y en la medida, asimismo, que los sionistas, culturalmente europeizados, se convierten en hijos de Europa —una vez fuera de Europa— frente al otro, la conciencia de cada occidental se siente comprometida con la superivivencia de Israel. Esto es lo que los árabes no comprenden cuando querrían reducir todo el problema a una mera estrategia imperialista. No obstante, igual que se trata de una baza que conmueve los cimientos de la personalidad occidental; para los árabes se trata de un desafío que les hace vacilar en sus estructuras más profundas. El aspecto de-

finitivo de la conquista árabe y de la impronta islámica queda en entredicho respecto a Palestina, como lo fue para Argelia. La homogeneidad del Oriente árabe se ve rota por la intrusión de un pueblo doblemente extranjero, íntimo enemigo a causa de la religión, europeo por su civilización tecnológica. Un pueblo inocente, en fin, es expulsado de su hogar, en parte con violencia y en parte con astucia, y el verdadero patriotismo territorial se ve rechazado por un nacionalismo mitológico.

En lo que respecta a los principios y los valores, la empresa israelí se revela, pues, como una espada de doble filo: cada argumento puede ser replicado, cada punto de luz trae otro de sombra. En particular, la pasión ideológico-cultural que subyace en el proyecto encuentra su correspondencia en la conciencia araboislámica. ¿Qué líder árabe se avendría, reconociendo a Israel, a comprometerse definitivamente a admitir un cuerpo extraño, llamado sin duda a la expansión, peligroso por el hecho mismo de que nació de una gran aventura? Las hectáreas de tierra arrancadas por Israel representan, es verdad, poca cosa, pero detrás de ello está el judaísmo mundial, el poder militar y la tecnología del Estado sionista, así como la afirmación de unos sueños imperiales. De ahí el «rechazo árabe», desmoronado tras los recientes avatares, hasta dejar paso a la duda. Esta pone de manifiesto la terrible dificultad que existe para hacer comprometerse o comprometer a los árabes en una opción cuya salida se ignora [2].

No obstante, tal indecisión, aunque comprensible, socava enteramente la realidad árabe. Para salir de ella, se ofrecen varias soluciones, aunque ninguna resulta satisfactoria. En primer término, el abandono puro y simple es rechazable. El «palestinismo», que querría, con la única perspectiva de resolver el problema palestino, subvertir todo el mundo árabe, es una elisión y una utopía. El proyecto revolucionario árabe global apunta al centro del problema árabe y desearía, arrastrado por su marea, resolver el de Israel con la guerra popular como instrumento. Proyecto válido en lo absoluto, amplio y coherente, pero difícilmente realizable, de resultados inciertos, seguramente doloroso y brutal.

[2] Este texto fue escrito antes de la cuarta guerra árabe-israelí.

En nuestra opinión, el problema israelí debe situarse en el contexto de las perspectivas futuras y abandonar la postura de una defensa de principios en la que lleva enquistado largo tiempo. Si las fuerzas de la región se estancan demasiado en el problema, no será posible desarrollo integral alguno y la desorganización cundirá en los países inmersos en el conflicto. Si, por el contrario, un gran Estado árabe se comprometiera en el camino de la autoedificación; si estuviera animado, desde su interior, por una ambición de resurgimiento; si una patria árabe se alzara lentamente entre las ruinas de la desesperación; resumiendo, si el desafío israelí fuera respondido, entonces la conciencia popular, comprometida con la regeneración, volvería a hallar el valor y el orgullo de ser y de vivir. El mundo árabe posee inmensas reservas de energía humana y física, merece mejor suerte que la de ser el campo de acción de ambiciones exteriores. Es preciso, por tanto, abrir el futuro, apostar sobre sí mismo, sobre la capacidad de los árabes de resistir a la absorción y a la servidumbre. ¿Querrán los árabes exorcizar a los demonios de la tragedia que los atormentan?

TERCERA PARTE

DIALÉCTICA DE LA CONTINUIDAD Y DEL CAMBIO

I
PERSONALIDAD Y DEVENIR

El punto de partida de nuestra reflexión es una estructura de continuidad e identidad: la personalidad araboislámica, fuerza militante que aflora esporádicamente al contacto con el exterior, pero que, sin embargo, conserva un valor positivo y permanente como fundamento de civilización. El otro lado de las cosas, el polo hacia el que tendemos, es la búsqueda de un proyecto político, social y de civilización nuevo que encarnaría y alimentaría la voluntad de cambio. Ambas exigencias coexisten, se yuxtaponen y a menudo debaten entre sí en la conciencia árabe. Nos brindan el futuro, alternativamente, como un retorno o una pura creación. Sin embargo, a partir de la superación dialéctica de ambas posturas, se podría alcanzar la verdad, escapando a un mortal dilema.

Dentro de la dialéctica araboislámica, cada afirmación lleva a su opuesta y se ofrece a su superación: perpetuar la personalidad árabe histórica, ciertamente, sin embargo, si tomamos la globalidad dentro de una visión humanista, universalista o simplemente economicista, ¿dónde radica su interés? Afirmar la grandeza árabe, buscar el poder en un mundo construido en el poder, ¿no podría dar al traste con la felicidad, quebrar las distintas identidades, cohesionadas y válidas como marco vital, absorbiéndolas para una estructura fatalmente ciega? Por último, el profundo cambio del hombre árabe, su orientación hacia la modernidad, la reestructuración de su yo, su marcha hacia la racionalidad, ¿son previos a cualquier construcción árabe posible y válida o constituirán más bien, por el contrario, su consecuencia y su finalidad?

A decir verdad, todo se interrelaciona. Cada elemento apela al otro y lo niega, pero también destaca por su contenido y le confiere,

a través de un movimiento recurrente, un nuevo sentido. La árabe es una dialéctica de la felicidad y el poder, de lo que es y de lo que le queda por ser, y se mueve dentro de una temporalidad total que engloba el pasado, el presente y el futuro.

La perpetuación del yo islámico, base inconsciente de todas las aspiraciones populares hacia la unidad, plantea el problema de su conciliación con la modernidad y las exigencias del devenir histórico. Seguramente para muchos, y no sólo para los representantes del sector conservador de la conciencia árabe, la fidelidad a la identidad árabe y, más aún, a la fe islámica confieren a su vida sabor y sentido. De hecho, los múltiples ataques padecidos por el Islam actual desde dentro dan a este deseo de eternidad un tinte trágico, mostrando que todos los períodos de mutación de los contenidos de la conciencia se ven acompañados por la violencia y el desgarro.

Cuando se plantea al mundo árabe la temible alternativa de una elección entre la persistencia del Islam y la fidelidad al pasado, por una parte, y la atrevida vía del futuro, por otra, se le enfrenta, a través de ambas, a una dialéctica de la desdicha.

Pues, ¿de qué vale una sociedad dinámica si ha perdido su alma? Del mismo modo, ¿cuál es el valor en el devenir histórico de la perpetuación de una personalidad adquirida? En esta segunda categoría, llevadas las cosas al extremo, enmarcaríamos al pueblo judío. Su historia es la de una neurosis colectiva, en la medida en que supone rechazo de la muerte y del tiempo. Este es el único superviviente de la Antigüedad como pueblo dotado de una personalidad estable e inmutable. La Persia islámica no es la Persia sasánida; la misma Roma murió y también Grecia; en cuanto a los pueblos orientales, como los babilonios, los caldeos o los egipcios, se asimilaron, desplazaron o reestructuraron en nuevas entidades. La tragedia judía no habría existido nunca sin esa obstinación —preservación en el ser, en tanto que estructura irreductible desde la noche de los tiempos, transgresión de la ley secreta del devenir histórico, es decir, de la vida, aniquilándose y perpetuándose a la vez.

No existe diáspora dentro del Islam árabe; el Islam, como afirmó Spengler con tino, «posee una tierra bajo sus pies [1]». Su potencial agresividad, constitutiva de su ser, lo protege contra toda des-

[1] *Le Déclin de l'Occident*, II, 298.

trucción proveniente del exterior: la reafirmación a través de la violencia de la personalidad argelina es prueba de ello. Al no tratarse sólo de un vínculo «mágico», sino también y sobre todo de la expresión espiritual y el fermento civilizador de una sociedad histórica y real; al no encontrarse tampoco constantemente a la defensiva, su desaparición es impensable, ya que no supone la desaparición de las sociedades humanas que son su soporte, sino simplemente su propia mutación voluntaria.

Puede surgir, de este modo, una voluntad de reestructuración absoluta desde el propio interior de la conciencia árabe. Dado que el mundo árabe y, más generalmente, el mundo islámico no conoció una evolución endógena y espontánea hacia estructuras nuevas y puesto que tiene en la actualidad sus días contados, adivinándose, sobre todo, una relación profunda e íntima entre el cambio económico y social y una conmoción de la visión del mundo, ¿qué cabría de más natural que apelar a la voluntad de una revolución total que lo agitara de un extremo a otro, desbloqueara sus energías latentes y le imprimiera un nuevo dinamismo? Aquí, el pensamiento marxista más ortodoxo y duro se une a ciertos polos de reflexión orientalista. El Islam sería, en este supuesto, evidentemente abandonado como dimensión central de la conciencia y dejaría de impulsar el trasfondo de la civilización. Dicha operación traumática tendría la ventaja de despejar las incertidumbres, reconciliar al árabe con la historia e inscribir esta llamada en la perspectiva de lo universal. Sin embargo, ahí subyace el vicio profundo de todas las banalidades extendidas por el pensamiento occidental acerca del resurgimiento árabe. El marxismo, en efecto, no es una panacea que se impondría desde arriba sobre una realidad inconsistente, como tampoco el Islam es un accesorio de la civilización llamado a convertirse en pieza de museo. La ideología marxista supone la formación de una tradición de pensamiento y combate, una vanguardia consciente y alimentada por una poderosa fe, una larga marcha hacia el poder y, junto a todo ello, unas circunstancias históricas favorables. De lo contrario, es logomaquia, coartada de la ambición de un grupo que oculta e incluso acentúa las carencias estructurales permanentes.

El Islam no es ni sabría ser relegado al rango de objeto de manipulación: hemos señalado ya al respecto la hipocresía de las clases dirigentes. Es cierto que nos hallamos, desde la *Aufklärung*, en una

de esas fases metahistóricas en las que el hombre se prepara ante un nuevo destino cualquiera, liberado del peso secular de lo invisible. Pero hasta entonces, el Islam, quizás aún más que el cristianismo, dado que se mueve en un área cultural menos evolucionada, sigue siendo para millones de individuos una respuesta válida al problema de la muerte, así como una base de conducta moral y social.

Inscribiremos, por tanto, nuestro futuro en la dialéctica de lo idéntico y lo diverso. Ni tránsfugas ni alienados; tenemos que forjar nuestra modernidad a la medida de nuestro ser y estamos, además, obligados a ello.

Por el propio peso de nuestro legado histórico, estamos condenados a movernos en la esfera de la arabidad y la islamidad, bajo cualquiera de las formas que se les quiera dar y cualquiera que sea el papel que imaginamos poder asignarles. De este modo, imbricadas la una en la otra, son expresión singular de nuestra humanidad y marco, al menos formal, de la universalidad que pretendemos. Dicho de otro modo: por un lado, al superar el narcisismo, el etnocentrismo y el nacionalismo, no consideramos la arabidad como finalidad suprema de nuestro devenir y valor en sí mismo. No admitimos, por otra parte, que el Islam sea, como dentro del Estado teocrático medieval o de ciertos Estados contemporáneos, teocráticos o no, la única base de la moral y la sociedad y el motor esencial y efectivo de las reglas sociales, imponiendo sus mandatos religiosos y, con éstos, sus obligaciones jurídicas y consuetudinarias. Por otra parte, debemos asumir nuestro legado cultural y espiritual, así como vivificarlo. A un nivel aún más profundo, debemos sentirnos continuadores históricos de todos aquéllos que forjaron la civilización araboislámica y que sufrieron por la identidad que ésta les ofrecía, así como construir nuestra evolución a la medida de esta identidad por nosotros retomada e interiorizada y no sólo sufrida como una obligación externa.

El deseo de perpetuación de la personalidad araboislámica se justifica en la medida en que su abandono, como marco de nuestro empirismo histórico y huella de una personalidad occidenal, supone una abdicación, un desfallecimiento, una conducta propia del fracaso y la pasividad. El emigrante interior que es el occidentalizado absoluto puede ser un tipo humano válido. Asimismo, su mutación puede suponer una promoción o un enriquecimiento humano, pero

nunca, en todo caso, algo más que una aventura individual. Incluso en ese caso, y de no ser adoptadas en el dolor de una crisis o el estrépito de una revuelta, opciones de este tipo revelan una huida ante la responsabilidad, una negación de su propia «cultura» aplastada, el desprecio por la debilidad y el culto a la fuerza del momento —quiero decir a la fuerza de un brillo civilizador.

Vemos, de este modo, cómo se esboza la dialéctica de la perpetuidad y la disolución dentro de la personalidad araboislámica. Los dos polos opuestos son, por una parte, la fidelidad absoluta y trágica del integrismo, que supone un desafío a la historia; por otra, la ligereza no menos absoluta y contradictoria de quienes vinculan —por razones oscuras— el progreso a la pérdida del yo histórico.

En efecto, distanciarse del pasado, secularizar la sociedad, escapar a las presiones de la moral religiosa y de los sistemas de valores tradicionales no debería suponer el surgimiento de un mundo sin rostro, sino la adaptación del pasado al presente y la neutralización de aquél por el dinamismo de nuestra acción actual. Tanto en el individuo como en la sociedad, el pasado pesa sobre el presente, pero el ser saludable, individual o colectivo, se caracteriza por su capacidad para superar el pasado y, aun manteniéndolo, distanciarse de él. Con ello se obtiene una visión comprensiva de las cosas que, afirmando la personalidad como una totalidad histórica dinámica, intenta armonizar su distribución, al diferenciar entre niveles de intensidad de la experiencia, evitando las fijaciones malsanas.

El pasado debe integrarse armónicamente en el presente. No es un legado estable en su significación, sino que, aprehendido por la visión de nuestra acción actual, toma posiciones respecto a ella en el terreno de la conciencia. Por así decirlo, tiene que ser un pasado del presente y no un presente del pasado.

II
A LA BÚSQUEDA DE UNA IDEOLOGÍA

¿Cómo seguir la estela de esta tradición histórica y, lejos de los bandazos de la alienación, adherirse a una dinámica del cambio? Reformismo y modernismo se han formulado esta pregunta y la han respondido a su manera, es decir, en parte y parcialmente y no de forma global. Para el fundamentalismo de 'Abduh, por ejemplo, la sociedad islámica y el mundo moderno se hallan enfrentados en el contexto de nuestra realidad. La primera tiene que ser mantenida en sus fundamentos; el segundo, ingerido como un cuerpo extraño y más en las manifestaciones de lo material, símbolo del poder, que en la inspiración que la anima: imperialismo y plasticidad del Islam eterno, astucia guerrera, táctica defensiva, todo ello al mismo tiempo. Nuestros puntos de partida y de llegada son, pese a las apariencias, completamente distintos. No partimos de la evidencia de la perennidad de la sociedad islámica —tal como se ha definido hasta aquí— para adaptarla a las conquistas del mundo moderno, sino de la necesidad de implantar la modernidad en nuestra sociedad sin hacerle perder su tradición araboislámica o, incluso, de abandonarnos al dinamismo de la historia, una historia que forjaremos según el alcance de nuestras aspiraciones y tras haber definido nuestras esperanzas. En nuestra opinión, el Islam no podría ser el fundamento positivo y actualmente único de la sociedad, tal como quisiera el reformismo del *Manâr.* Por otra parte y en sentido inverso, tampoco sabría ser un aderezo o un decorado histórico, representando su papel en el gran teatro del arabismo, tal como pretendería el neomodernismo árabe y sus diversas tendencias. En efecto, no se puede negar al individuo árabe la posibilidad de interiorizar el Islam como

religión y fuente de inspiración moral y metafísica si así lo desea y en el momento que lo desee, a menos que caigamos en un materialismo mezquino, sin consideración alguna por la validez de no importa qué recorrido religioso. No cabe una desislamización sistemática de las conciencias, sino una desislamización de la sociedad en sus núcleos centrales y eficientes. Con todo, está claro que el Islam interiorizado y una sociedad en vías de razionalización podrán compenetrarse y que, en particular, la religión sabrá adaptarse a una humanidad diferente. Ligada hasta ahora a una cierta forma de sociedad que ella contribuyó a modelar y a la que, además, marcó, podrá asumir mañana nuevas correlaciones. Al no haber separado correctamente Islam y sociedad, confusión que deriva de la aprehensión medieval del Islam por Occidente como forma religiosa antagonista y monolítica, el pensamiento contemporáneo se ha enquistado en una problemática imposible. A la conciencia moderna y racional puede responder, por tanto, un Islam repensado, vuelto a formular y de nuevo vivo en la medida en que se asociará a nuevas dimensiones de la afectividad y la razón. ¿Cómo lograrlo sin desvirtuarlo, sin hacerle perder su capital histórico de actualidad, la parte sagrada de sus fundamentos escriturarios y, por último, la perspectiva de superación de lo humano que contiene en sí mismo y la de la trascendencia que brinda a toda alma inquieta como su mayor proyecto? Se tratará, sin duda, de un combate intelectual y moral de envergadura que entablarán quienes inspiran al mismo tiempo la fe religiosa y la fe en el porvenir del hombre moderno, y que vivirán esta doble pertenencia como conflicto. A ellos corresponde redefinir la esencia de la intencionalidad islámica y reorientar por otras vías la propia estructura de la sensibilidad religiosa islámica. De todos modos, será tal vez un combate en la retaguardia, dado que se presiente a escala mundial un futuro abandono de toda estructura religiosa de tipo clásico.

La contracción del Islam positivo en su mera positividad religiosa y su concomitante profundización significa, en cierto modo, una separación entre religión y sociedad, una superación de esta última respecto a las estructuras vinculadas Islam-sociedad, que pesan todavía sobre ella desde el más remoto pasado. El Estado podría llegar a ser fermento de una liberación de este tipo, pero no bastaría una acción desde arriba si no es acompañada de un movimiento in-

terno de fondo, es decir, de una brillante afirmación de ideas y comportamientos nuevos.

El principal obstáculo de tales cambios radica en la solidaridad íntima y mal dilucidada de los elementos en juego. El Islam no puede abandonar sus viejas conquistas sobre el tejido social si no deja de situarse en una posición defensiva y no dejará de estarlo si no se abren ante él nuevas perspectivas espirituales. La mentalidad colectiva sólo se amparará en nuevos marcos de actuación si éstos son coherentes y aportan el germen de una vida mejor, y si aquélla ya está racionalizada y, por tanto, secularizada, lo que plantea el problema en toda su dimensión dialéctica.

La solución llegará de manos de la dinámica futura y de su creatividad, una creatividad que ocultará el peso del pasado con su abundancia. La historia debe despegar de nuevo y generar también de nuevo unas clases y unas tradiciones nuevas. De esta manera, el problema árabe es el de una totalidad que busca un resorte vital e íntimo.

Una vez encaminada y afirmados los auténticos valores como guía de la acción humana, el ovillo de la historia se desenrollará con facilidad. Ese resorte del que hemos hablado implica, pues, una voluntad surgida del fondo del ser árabe, un desbloqueo de las potencialidades lantentes y una reorientación del espíritu que anima a lo social...

En la presente fase de nuestra historia y dado nuestro material humano y otras mil razones que pretende desarrollar nuestro estudio, no sabríamos afrontar una completa neutralización de la sociedad árabe respecto a la ideología, cualquiera que ésta sea, religiosa o laica. Una sociedad árabe aséptica, reconstruida de nuevo y cuya actividad estuviera orientada hacia una mera coexistencia de hombres engullidos por el bienestar material —un bienestar, por cierto, aún hipotético— resulta hoy imposible. Además, la voz de la conciencia árabe rechaza este tipo de sociedad.

Por contra, una sociedad árabe dominada por una «ideología laica de progreso» bajo la forma de un marxismo específico es perfectamente posible. La historia es contingente: hablará en favor o en contra de esta vía. Por el momento, el marxismo árabe representa una corriente muy minoritaria. Esta solución, además, no nos parece deseable. No porque implique una total pérdida de la personalidad

histórica: se sabe que el marxismo soviético supo aliarse con el nacionalismo ruso y que el marxismo chino es objetivamente un nuevo destino, aunque se proyecte en los horizontes universales de la China eterna. Pero no se trata de encontrar una receta del desarrollo económico-social en el corazón de la dialéctica árabe ni de asumir nuestro rostro ante el mundo exterior, sino también y por añadidura de vivir en una sociedad compuesta por una materia humana mejor, dentro de una civilización de calidad.

De adaptarse a los modelos existentes, un marxismo árabe podría suponer la perpetuación y legitimación moderna del totalitarismo oriental, todavía presente en el corpus social a través de las trabas étnoreligiosas de tipo medieval, así como en la estructura y funcionamiento de los Estados. Por consiguiente, es preciso liberar al hombre, la sociedad y el poder. Por encima de todo, nos negamos a que este mundo tan vivo pierda su alma y se encierre de nuevo en una estructura triste y asfixiante. No negamos que, a escala mundial, el marxismo representa una esperanza, pero otras sociedades que no son la árabe se encargan de asegurar su existencia y su supervivencia.

Resumiendo, ni sociedad neutra en relación con cualquier base ideológica, tal como sería la sociedad posindustrial occidental, ni sociedad impulsada por la ideología marxista —la verdadera, se entiende, y no sus sucedáneos, desprovistos, en nuestra opinión, de valor—, ni por último y *a fortiori*, una sociedad obsesionada para siempre por sus recuerdos, retornando a las fuentes del unanimismo medieval, encerrada en sí misma; la sociedad árabe debe encontrar el camino de su propia realización y partir en busca de su propia ideología.

Tal ideología debería sintetizar aspiraciones y exigencias contradictorias: la tradición y el modernismo, la llamada profunda del interior, pasado y presente, y la necesaria relación con el exterior. Al formular los problemas de otro modo, se superarán a la vez algunos falsos problemas y surgirán, a plena luz de la conciencia, los verdaderos, sobrecogedores e inaplazables. Es así como la alternativa Islam-occidentalización e Islam-marxismo debe superarse y, *a fortiori*, la de la tradición y el modernismo. Para nosotros, el problema radica en la conciliación entre una personalidad, en gran parte sufrida pero amada, y un porvenir que queda por elegir, clarificar y forjar.

Esta tensión ha existido en todas partes durante los períodos de mutación: conocemos, por ejemplo, los desgarros que vivió Francia o los de la Iglesia para aceptar los valores del mundo moderno. Sin embargo, dichos valores habían surgido del propio suelo de Occidente y tras una lenta maduración.

En los casos árabe e islámico, la modernización ha venido siempre por una imposición deformada, manifestándose como agresión o sustrato de una agresión precedente. Se trata, pues, de nacionalizarla, aclimatarla y asociarla a la personalidad profunda. Identificar modernidad y occidentalización o modernidad y marxismo es trocar la personalidad por un futuro prestado, progresando tal vez, pero de forma alienante. Hay que tener en cuenta que dicha modernidad se alienó en relación con su patria de origen, prosiguiendo una carrera universal. Captarla en su dimensión universal, integrarla, hacerla nuestra, contribuir a enriquecerla, expresándola en nuestro particular lenguaje, tal es el objetivo primordial: se trata de la propia dialéctica de la perpetuidad desde la renovación.

Lo que pedimos a los árabes de hoy no es que promuevan un modelo de revolución universal a través de la cual se sitúe a la vanguardia de su tiempo, tal como hizo una vez con el Islam. Este tipo de milagro histórico no se repite, como tampoco lo hacen el Renacimiento europeo, la Revolución Francesa ni la Rusa. Se le pide que globalice su experiencia y la de la humanidad, que siga siendo ella misma con un nuevo cuerpo y que haga de su identidad una fuente de energía que rebrote con esfuerzo y la anime de parte a parte.

Por muy criticable que sea, el Renacimento árabe del siglo XIX sentó las bases de la época actual. Como todo renacimiento, proclamó el regreso a las fuentes, la superación de una tradición reciente hacia otra más antigua, tenida por desvirtuada o traicionada. Pero además de detenerse en el horizonte cultural, un recorrido así, de perpetuarse en la misma dirección, corre el riesgo de estancarnos en el pasado y su grandeza. Así pues, en ciertos aspectos y en alguna medida, es precisa la ruptura con el pasado, tal como ya hemos sugerido. Un segundo Renacimiento sólo tendría un sentido de progreso si se perfilara lo esencial tras una búsqueda ansiosa de lo auténtico, más allá de la intención de recuperación: la maduración de lo inédito, la disponibilidad para la fecundación de la realidad y de nuestro propio ser. Así, el Renacimiento encuentra su auténtica fun-

ción, aportar un nuevo alumbramiento desde lo antiguo. Dentro de esta ilusión proclásica, surge la promesa de una cultura no renovada, sino nueva, que expresaría originalmente lo universal dentro del estado actual del mundo. Al proyectarse en la nostalgia de lo antiguo, se hace madurar lo jamás visto, lo radicalmente nuevo, aunque se trate de algo informe y, por ello mismo, indecible.

El auténtico Renacimento es, además de una reviviscencia de ciertos retazos privilegiados del pasado, un impulso hacia lo desconocido y una afirmación de la libertad creadora, lo que supone la descamación de ciertos aspectos de nuestro ser. Por tanto, es preciso que el Renacimiento árabe, entendido de un modo distinto que el de una mera nostalgia o repetición, tome un segundo impulso a partir del ámbito cultural, despierte en nosotros igualmente el sentimiento del pasado y del futuro y nos sitúe, como iguales en capacidad, ante los antiguos y ante nuestros contemporáneos. Entonces, llega una resurrección cultural. Sin embargo, dada la ambigüedad del término, preferimos hablar de un futuro árabe basado en una dialéctica total, compleja y poderosa. Además, no sabríamos detenernos en las superestructuras culturales y religiosas, predicar el Renacimiento y la Reforma, ni instalarnos en el concepto político de Revolución sin afrontar una acción general de largo alcance, donde el enfrentamiento con uno mismo se complementaría con otro frente a los demás y donde una sola chispa prendería en los estratos más profundos de lo social, lo político y lo mental. El ritmo de este movimiento sería concomitante y simultáneo, solidario y aglutinador de todos los elementos en juego. Dicha acción totalizadora, centrada en unos claros objetivos, es la única capaz de sacarnos del círculo vicioso que nos atrapa. Vemos claramente, por ejemplo, que la evolución hacia la racionalidad de las mentalidades no se llevará a cabo sin un desarrollo material anterior. Pero podemos también adivinar que éste no se hará sin aquél. Del mismo modo, una agitación que no se apoyara en unas instituciones duraderas y en la actuación de un Estado, sostenido, a su vez, por la adhesión de las fuerzas sociales vivas, resultaría efímero y ficticio. Al revés, nunca una acción desde arriba tendrá eficacia alguna si no conlleva una maduración desde dentro de sus objetivos e ideales. La adopción de la técnica y la innovación no tendrían sentido alguno separada de la identidad del pueblo, de sus tendencias y sus raíces históricas.

Aún hay más, a saber, que están en juego una calidad de civilización y un marco vital donde el hombre pueda desarrollarse al máximo. Por eso y por todo lo demás, se imponen una revisión fundamental de los valores con los que vivimos, una redefinición radical y una recomposición de la imagen que nos hacemos del hombre y, ante todo, del complejo entramado de nuestra humanidad árabe. Interviene aquí el papel del pensamiento que sienta las bases de la acción. Nada viable se hará, en el terreno de lo árabe, sin una revisión de los tres pilares de su existencia: la religión y su lugar en la sociedad, el propio hombre y su personalidad, y las relaciones entre Estado y sociedad o, si se quiere, el modelo del desarrollo. Centraremos nuestro esfuerzo en estos tres polos. Presentar una visión renovada del Islam; apelar al surgimiento de un nuevo árabe, reestructurado desde la raíz; exponer, en fin, nuestra concepción del porvenir de la sociedad. Reforma en el ámbito de lo religioso, racionalización del individuo, mutación de la sociedad; este tríptico es la condición *sine qua non* de la renovación que quisiéramos imaginar como salto hacia adelante y apuesta al futuro. Junto a la afirmación de la personalidad árabe bajo su forma ideológico-cultural o como destino político constituye, a nuestro juicio, la *praxis* del universo árabe y el prólogo más seguro a su emancipación.

CUARTA PARTE

REFORMA Y RENOVACIÓN EN LA RELIGIÓN

I
DE LA REFORMA

¿Tiene el mundo árabe vocación de refugio de la espiritualidad religiosa en este siglo materialista, frente a un universo comunista ateo y a un Occidente profundamente descristianizado? Es ésta una idea que flota en el aire y que tiene el mérito de convertir una debilidad en una fuerza y un índice de atraso en el eje de una evolución original. Sin embargo, para un amplio sector de la conciencia contemporánea, como hemos visto, es la desislamización, por el contrario, la condición indispensable para un desbloqueo de la sociedad árabe y el germen de todo progreso.

Estas opiniones convergen en la imagen que presentan de un mundo árabe dominado por la religión. No obstante, la sociedad árabe actual se seculariza a pasos agigantados, aunque de manera desigual: los poderes políticos actúan según sus propios enfoques, las concepciones racionalistas han invadido el ámbito educativo y la juventud manifiesta una clara indiferencia respecto a cualquier práctica religiosa. Con todo, es cierto que se plantea el problema de la influencia de la religión sobre el Estado, las instituciones jurídicas, la moralidad social y la profunda visión del mundo del árabe: que un lenguaje desfasado impregna el discurso, que una coacción pesa sobre las opciones de la conciencia y que, por último, la tradición, ligada más o menos a la religión, atenaza al hombre, impidiendo cualquier impulso hacia una vida libre.

En cuanto a los principios, nuestra postura parecerá, sin duda, ambiciosa, desgarrada, contradictoria. Lo es en la medida en que nuestra reflexión sobre el Islam bebe de las fuentes de una doble rebeldía. La primera, contra el nacionalismo burdo, una mentalidad

antirreligiosa sistemática, un prejuicio antiislámico simplista, indiferente a la bella complejidad de las cosas, en un inmenso trasfondo de la historia y el espíritu. La segunda se suscitó a propósito de la pasividad y el conformismo religiosos, al tomar dolorosamente conciencia de la pobreza de una vida y un pensamiento sujetos a la arbitrariedad de la tradición y la religión.

Condiciones para un laicismo

Así, proclamamos, hasta cierto punto, un laicismo, pero un laicismo que no sea hostil al Islam y que no base su motivación en un sentimiento antiislámico. En este recorrido angustioso, hemos conservado la esencia de la fe, a saber, como tan pertinentemente dice Freud en el *Futuro de una ilusión*, una profunda e inmanente *ternura* hacia esta religión que iluminó nuestra infancia y fue nuestra primera guía hacia el bien y el descubrimiento de lo absoluto. Numerosos reformadores del pasado reciente se autoproclamaron modernistas cuando eran decididamente laicos y numerosos laicistas de hoy se arrogan el derecho de manipular el Islam, ocultándose tras el velo de la reforma y del progreso, cuando sólo desean su ruina. Nosotros nos consideramos laicistas en el sentido de que creemos necesaria una separación radical de las insituciones sociales, el derecho y la ética concreta de la ley religiosa. Pero dicho laicismo encuentra sus límites cuando reconocemos la relación esencial entre el Estado, ciertos elementos de la conducta moral y social, la estructura de la personalidad colectiva y la fe islámica, así como por nuestra inclinación por esta fe y su reforma. La reforma no debe hacerse en contra de la religión; se hará, a la vez, por la religión, en la religión e independientemente de ella.

Desde un ámbito ajeno al Islam, una primera orientación se afanará por redefinir las posiciones de la sociedad global frente al hecho religioso en el sentido de una separación o una liberación: éste es el objetivo laicista propiamente dicho. En segundo término, convendrá reflexionar sobre el propio legado de la fe, presentando una visión personal de sus fundamentos.

Este doble recorrido, externo e interno, se erige sobre un desacuerdo con las tesis del modernismo islámico. El modernismo tenía,

ciertamente, una clara conciencia de las necesidades del hombre islámico de su tiempo; poseía, por otro lado, la fe y el sentido de permanencia del Islam, pero pecó gravemente de ingenuo y contradictorio. Hemos esbozado ya una crítica de las ideas de 'Abduh. Añadiremos que el gran jeque persistía en creer en el papel motor e impulsor de la religión en todos los terrenos ocupados normalmente por *el pensamiento racional, el método científico y una creatividad jurídica independiente.* En su época, su reflexión y su acción resultaban útiles, pero quién no se da cuenta de que lo racional prosigue su marcha y que debe hacerlo fuera del dominio religioso, así como que la ciencia y la racionalidad política no tienen que buscar sus pautas de ejercicio en el Corán, aun si éste es excepcionalmente rico en ideas acerca del devenir del universo y del hombre.

Crítica del reformismo y del modernismo

Sabemos que el modernismo propiamente dicho se ha erigido a menudo en apología de un Islam ideal que habría sido traicionado o desvirtuado por los antiguos doctores. Contra estos modernistas que fuerzan los textos apropiándoselos para sus propios fines y que al hacerlo ponen de manifiesto un total desprecio hacia la verdad histórica, reivindicamos la revisión que desarrolló Iqbāl del esfuerzo de los *fuqahā'* y de los teólogos musulmanes. Este profundo pensador, seguramente uno de los espítirus más rigurosos del Islam contemporáneo, por muy osadamente renovador que fuera, no dejó de reconocer la grandeza de la obra llevada a cabo por aquellos doctores, así como el sentido complejo que se debe conferir a la legislación islámica. Rindiendo un homenaje a este trabajo del pasado, subraya que del siglo I al IV de la H. no existieron menos de diecinueve escuelas de derecho, bello florilegio de esfuerzos por una adaptación del ámbito islámico a las «necesidades de una civilización creciente». «Quien se entrega a la crítica de tales instituciones —afirma además— debe, antes de ocuparse de ello, esforzarse por dar cuenta con claridad del sentido profundo de la experiencia social que el Islam encarna. Está obligado a considerar la estructura de dichas instituciones, situándose, no en el punto de vista de la ventaja o el inconveniente que presenten socialmente para un determinado país,

sino en el de los fines más vastos perseguidos poco a poco en la vida de toda la humanidad» [1]. Si reconoce que el cierre de las puertas de la *Iŷtihâd* desembocó en el inmovilismo del derecho, en tanto el Corán encierra una visión básicamente dinámica de la vida, es porque intenta explicar dicha inmovilidad en función de las amenazas de desintegración que pesaron sucesivamente sobre el Islam y contra las que había que defenderse. «La idea que les guiaba era de orden social y no cabe duda de que en parte les asistía la razón, ya que la organización contrarresta en cierta medida las fuerzas de la decadencia» [2].

Creemos que esta propia noción de decadencia merece ser reexaminada. En todo caso, no seguiremos a Gibb [3] cuando quiere persuadirnos de que la esclerosis de toda sociedad islámica proviene del estancamiento del pensamiento religioso o de la teología, como si los principios de la Edad Moderna no hubieran nacido en Europa independientemente de la religión y, a menudo, en contra de ella. Las puertas de la *Iŷtihâd* religiosa hubieran podido permanecer bien cerradas sin que por ello surgieran nuevos principios en otras esferas del saber y de la acción, y acaso tan fácilmente como allí.

Sea como fuere, conviene no olvidar que el razonamiento de los modernistas se basa a menudo en una falsificación de la verdad histórica. Tienden a practicar reformas contra la Ley, entendida como sistema de valores admitidos por el mundo moderno, pero presentando dichas reformas como derivadas de esa misma Ley, debidamente restituida a su verdad. El subjetivismo y la mala fe coronan tal recorrido [4], mezclados, por otra parte, con la buena voluntad, un innegable apego al Islam y un deseo auténtico de cambiar la vida. Cuando el reformador Amīr 'Ali nos dice, por ejemplo: «Es deseable que, en breve, un sínodo general de doctores musulmanes declare con autoridad que tanto la esclavitud como la poligamia abominan de las leyes del Islam», está claro que tal afirmación resulta falsa y carente de valor. No hay duda de que la palabra de la *Charī'a* está en los textos sagrados, Corán y *Ḥadīṯ*, así como en el *fiqh*. Tampoco

[1] *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p. 181.

[2] *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, p. 164.

[3] *Les Tendances modernes de l'Islam*.

[4] Es cierto que este regreso a las fuentes, *de emergencia*, como dicen los sociólogos de la religión, ha acompañado a todos los movimientos de reforma.

existe duda alguna de que la prohibición de la poligamia sea contraria a la letra o al espíritu de la religión. Por qué no admitir simplemente que el Corán, aun siendo un texto sagrado, legisló en unas determinadas circunstancias históricas y sociales, lo cual tendría, además, la ventaja de evitarle al Corán cualquier acusación de retrógrado y resolver los problemas actuales.

Es esta especie de antinomia fundamental entre la noción de una verdad divina e intangible del Corán y la necesidad de adoptar los valores modernos la que nos obliga a legislar en lo social a espaldas del legado religioso, más que el hecho de dejarnos llevar por una gimnasia mental aberrante. En este esfuerzo, seguramente necesario, ya no cabrá buscar una conformidad cualquiera con el espíritu del derecho musulmán ni argüir tretas jurídicas con el fin de presentar una conquista del espíritu moderno como la verdadera intención de la *Charī'a*, una *Charī'a* traicionada, en cierto modo, por el pasado reciente. Los legisladores deben asumir la modernidad e inspirarse en ella porque expresa la experiencia histórica reciente de la razón práctica y deben también inventar y enriquecer dicha modernización teniendo en cuenta la experiencia histórica de sus propios pueblos y no sólo apropiándose subrepticiamente de algunos retazos con fines sociales utilitaristas. Si se proclama, por ejemplo, la necesaria e inmediata liberación jurídica de la mujer, no será en virtud de una, por así decirlo, pureza de un pasado primitivo, ni para sacrificarse al espíritu de los tiempos o complacer a la opinión internacional. Se hará porque, de un lado, la evolución interna de la sociedad incita a ello vigorosamente y porque, del otro, toda una concepción nueva acerca de la mujer y su lugar en el mundo hace de ello un imperativo moral, una concepción cuya renovación jurídica no sería sino su concreción y que, para imponerse, debe ser creída, amada e interiorizada.

La secularización jurídica

En el orden de la secularización jurídica, todo intento de reafirmar en el plano de los principios las estipulaciones de la *Charī'a* y enmendarlos en el terreno práctico, de tal manera que se alcancen los propósitos modernizadores, nos parece que debe ser desechada.

Decir, por ejemplo, que cualquier musulmán puede tener cuatro esposas y limitar esta libertad con mil condiciones que la hicieran imposible, es una opción que se encuentra justamente en los antípodas de todo proyecto humanista y educativo para el hombre. En este caso concreto, habría que afirmar previamente, por el contrario, el principio de igualdad absoluta entre el hombre y la mujer, preludio de una nueva concepción de la vida familiar, siendo su aplicación jurídica una consecuencia, sin más, de ello.

Lo esencial es, pues, proclamar la primacía de estos principios humanistas y obrar para que inspiren la acción y la moralidad. Para proclamarlos, es preciso creer en ellos de corazón y desde la propia conciencia. Ello nos devuelve a la necesaria mutación de las mentalidades, los ideales y los valores, que debería afectar en primer lugar a la clase dirigente, detentadora del poder legislativo, como si estuviera dotada de un cierto poder de alumbramiento. Cuando se lleve a cabo dicha conversión, el propio pueblo, debidamente educado en un sentido humanista moderno, responderá a la llamada de tales valores, y su aplicación será necesaria y fácil. Todo ello está vinculado también al desarrollo material, a la afirmación del individuo y al progreso de la familia nuclear.

Por su parte, la legislación contribuye en gran medida al nacimiento de un nuevo universo de relaciones humanas; en el caso de los países arabomusulmanes, es un factor activo de progreso y juega un papel acelerador de la evolución. El tiempo apremia. La aspiración del árabe y del musulmán de acceder a un nivel superior de humanidad nos exige que intervengamos deprisa. Así, en este terreno y en otros, la organización debe conjugar un trabajo en profundidad y una actuación inmediata.

Por consiguiente, en el terreno jurídico será decisivo que los países atrasados alcancen a los que ya evolucionaron y supriman la legislación inapropiada y bárbara de los *Ḥudūd*, que los omeyas ya habían abandonado hace trece siglos, que en todas partes la justicia criminal se una a los cánones universales de nuestro tiempo y se humanice, sin perder por ello de vista las realidades sociológicas y mentales del entorno. Por último, el esfuerzo afectará particularmente al inmenso dominio del estatuto personal, aún ligado al arcaismo y dependiente de las estipulaciones coránicas. Todo lo que se llama leyes sobre la herencia, legislación matrimonial e incluso legislación

sexual será liberado del peso del *fiqh* y sometido a las categorías de la razón universal; pero hacen falta también imaginación y un sentido profundo de las necesidades de esa sociedad. Ante todo, la mujer tiene que dejar de ser repudiada a voluntad de su dueño, su igualdad ante la herencia asegurada, la poligamia abolida; subsidiariamente, debería intervenir una racionalización del código sobre las sucesiones, de las que se eliminarían sus elementos tribales, supervivientes de la sociedad árabe antigua.

Esta liberación de las sociedades respecto al legado religioso equivale a una recuperación de la razón legisladora que impregne, de este modo, toda su independencia creadora. Ello no significa necesariamente desafío o falta de respeto a los textos sagrados. En primer lugar, supone un esfuerzo de claridad y honestidad intelectual y no el deseo de plegar la *Charī'a* a nuestra voluntad o capricho. Además, desde el punto de vista formal, se orienta hacia la energía creativa de los cuatro primeros siglos, no a través de una idéntica recuperación del contenido, sino por una misma voluntad reformadora y una idéntica tensión orientada finalmente hacia el bien: de este modo y en esta dirección puede existir una renovación. Finalmente, reconocemos, con Muḥammad Iqbāl, el valor último y oculto de la legislación islámica en su época: además de orientarse profundamente hacia el bien de los hombres, contribuyó a unificar una humanidad dispersa a través de una sola e idéntica fidelidad hacia la Ley, una Ley que regía todos los aspectos de la vida. Antaño, el intervencionismo del Islam en todos los órdenes de lo humano se justificaba por una rigurosa lógica religiosa y por esa aspiración ideal profunda. En la medida en que dicho trabajo pedagógico y unificador se llevó a cabo y en la medida también en que el viejo sustrato metafísico religioso tiene al menos que renunciar al monopolio de la verdad, tal *separación* es a la vez posible y necesaria.

La legislación religiosa mantiene desde una perspectiva así todo su valor potencial, aunque restringido a sus propios ámbitos. En cuanto a la sociedad, en el estadio actual de su devenir se desarrollará según sus propias normas y no siguiendo una visión preestablecida de un más allá que sería la auténtica clave. Nos encontramos aquí frente a la fatal contradicción entre las actitudes del religioso y el político, englobando el primero a la sociedad y al Estado en una síntesis que lo sobrepasa, y reduciendo el segundo la religión y todo

el entorno metafísico que la sostiene a un mero factor social. Sin embargo, un laicismo abierto no tiene porqué operar esa sujección ni aquella reducción que, en último término, se asimilarían al integrismo y al modernismo utilitarista.

LIBERACIÓN DE LA MORALIDAD

Tal separación debería afectar a otros terrenos de la vida social, por ejemplo, a la moral, si bien en un grado menor que al derecho. Es cierto que la moralidad concreta no proviene solamente de la religión islámica; se basa también en la costumbre, la tradición y los prejuicios solidificados como hábitos; es tributaria, por tanto, del inmenso trabajo secular del inconsciente colectivo, hasta tal punto que podemos preguntarnos si la mayoría de los comportamientos no escaparán a la influencia religiosa. Con todo, la conciencia moral fundamental está ampliamente moldeada por la ética transcendente del Islam, que identifica las nociones de mal y de pecado. Existe en la conciencia moral islámica un importante elemento de interiorización, pero sus mandatos siguen constituyendo una instancia ajena al yo, a la cual se obedece y es avalada por la presencia divina, por sus promesas y su castigo futuro. En todo caso, no existe moral autónoma, y muy a menudo se impone una moralidad institucional que no ha llegado al momento de la interiorización y *a fortiori* tampoco al del superyo. De todo ello se infiere que cualquier ataque a la base religiosa de la moral concreta del pueblo puede desembocar en un hundimiento de la moral pública e incluso de la cohesión del orden social.

No obstante, es preciso llegar a una liberación de la moral concreta del peso de la moral religiosa en lo que ésta tiene de estrecho y puritano, porque limita la eclosión de toda visión moderna de las relaciones humanas. En este planteamiento de reconstrucción, ensanchamiento y apertura de las bases de la vida moral, importa dotar de mayor responsabilidad a la razón individual, más espacio a la voz de la conciencia interior, sembrar nuevos valores, permitir y alentar la complejidad y el enriquecimiento de la vida moral subjetiva, que debería consagrarse a su búsqueda personal de la felicidad y del bien. La secularización de la moral concreta es, ante todo, una secularización de sus fundamentos: el amor al bien, el movimiento

hacia el prójimo y el sentido de la humanidad podrán sostener, bordear o eventualmente reemplazar los ideales transcendentes. A ello se debe, desde el punto de vista de la forma, la afirmación de un clima de libertad que contrapesará lo que la moral tradicional —de la que la religión sólo es un componente— supone de carga, de represión y, en ciertos aspectos, de arbitrariedad. Finalmente, en el plano del contenido, no se trata de combatir sistemáticamente los antiguos valores, ya que, en lo esencial, su alcance es universal y eterno. Cada cual conoce sus deberes elementales y más allá de ellos no es necesario, tal como dijo Hegel con acierto, filosofar ni tergiversar. Pero en la periferia de la conciencia moral, allí donde las posibilidades se multiplican, puede operarse una adecuada cultura de nuevos valores que el Islam ha descuidado o, por el contrario, afirmarse un abandono de las visiones superadas por la reciente experiencia de la humanidad y la maduración de sus ideales. Pensemos, por ejemplo, en el problema del amor, uno de los núcleos vitales de la sociedad islámica tradicional. Desde siempre, esta sociedad ha padecido el conflicto entre un sector profano que confía en la naturaleza, aspira al florecimiento del hombre y, en sus capas superiores, sublima el instinto en sus expresiones más altas, y un sector religioso que tiende a la dominación total de la psique, a impregnar la realidad con sus principios e imprimir a la vida un ritmo austero: dos concepciones y dos estructuras que coexisten, podría decirse, en el mismo corazón humano.

Resulta positivo que el hombre haya transgredido siempre la religión y que ésta haya permanecido como un ideal nunca aplicado en su totalidad, sin lo cual la vida habría sido anulada. Pero también la religión ha educado los instintos y humanizado al hombre: sin su actuación, el pasado primitivo no habría sido más que una orgía de libido y violencia.

Durante el primer siglo de la Hégira, la aristocracia árabe gozaba de la vida y conocía el amor, en Medina, por ejemplo, o en torno a algunos califas omeyas. Bajo los abasíes, los núcleos de cultura se entregaban a todas las exquisiteces del sentimiento y del placer y los poetas se daban al libertinaje. La obra de los *Agānī*, que reflejó el mundo profano y sus placeres, parece dejar de lado, ignorar o fingir desconocer los prncipios del mundo religioso. Así, la sociedad descubrió la astucia suprema de dividirse a sí misma, pero subrepticia-

mente y como en la clandestinidad. De este modo, actuaba también el alma individual, entregando por separado lo que se debía a Dios y lo que se debía a la vida. Sin embargo, el período de decadencia rompió todo medio profano organizado y consciente de sí mismo, y el puritanismo religioso extendió sobre la sociedad un velo uniforme de conformismo y fariseísmo, empobreciendo tanto la sensibilidad como la existencia. Este Islam «provinciano, burgués y decadente» ignoró el amor, sus infinitos matices y su dimensión de nobleza. Otras formas del Islam pretérito institucionalizaron los celos del hombre. No olvidemos, sin embargo, que si el amor moderno es una invención occidental, la influencia de la libre y feliz España islámica, y por tanto de ese mundo profano, actuó plenamente en el surgimiento del amor cortés. Por el contrario, el cristianismo, igual que el Islam y sin duda incluso con mayor dureza, ignora la relación amorosa, no santifica más que el matrimonio y, al identificar la relación sexual con el pecado, reprime cualquier dinámica del corazón y los sentidos. El juicio de amor como *Fasād* (desorden) es propiamente lo que Hegel denomina un mandamiento objetivo (desorden) [5], que no es un deber justificado por la razón sino simple desconfianza respecto a la vida.

El problema del amor sólo es un ejemplo entre mil. El propio concepto de virtud, en gran parte negativo y edificado sobre la base de la represión del impulso vital, debería reconsiderarse; todo ello por no hablar de los sistemas morales del honor, que se instalan en el corazón del hombre ingenuo, empujándolo a la desolación, la venganza y la muerte...

La secularización de la moralidad, tal como la hemos expuesto aquí, apunta a un enriquecimiento del mundo humano introduciendo en su seno otras posibilidades y sin duda otras exigencias, y apela al concepto mismo de libertad. Antes que fijar la vista constantemente en el pasado, «redescubrir las verdades originales de la

[5] Pero es evidente que el amor bajo todas sus formas cobra su valor cuando se fija como finalidad la destrucción y el sometimiento de los demás, cuando se convierte en frenesí estúpido y alienante y cuando reduce al otro a una categoría de objeto puro, de objeto de presa. Ahora bien, la realidad humana —no necesariamente la de la vida— encubre a menudo esa dimensión degradante. El sentido de la impureza del amor en la humanidad antigua arraiga en la conciencia, fugitiva en nosotros, de tales tendencias. Sin embargo, el crimen es haber hecho de ello un sistema. Al querer golpear lo subsidiario, se ha intentado matar la autenticidad del hombre.

libertad y la solidaridad [...] devolviéndoles su simplicidad y su universadidad originales», tal como afirma Iqbāl, se trata de descubrir y adoptar nuevos horizontes, de explorar regiones ignotas de la experiencia moral. Antes que reexaminar y refundar simplemente los principios permanentes del Islam, se trata de añadir e instaurar principios autónomos sin impedir por ello que dicha tarea se lleve a cabo desde dentro del conjunto islámico. Las cosas, en efecto, no cambian en bloque; por consiguiente, sectores esenciales gobernados por el sustrato religioso subsistirán aún por mucho tiempo, acaso para siempre. En el fondo de nuestro ser, sobre todo, persistirá un núcleo islámico, tan arraigado como impalpable, que coloreará y unificará la variedad de los comportamientos y que es la propia esencia de la intención moral del Islam. En ello reconocemos que contamos con un viejo pasado islámico a la espalda y que no es fácil huir del pasado cuando se ha convertido en un elemento del carácter íntimamente integrado con la «personalidad de base». Inconscientes o libre y netamente aceptados, los valores positivos del Islam constituyen una originalidad que forja el espíritu de un pueblo. No se trata de copiar en todo a Occidente ni de adoptar un rostro prestado, sino de ser, en todas partes y a cada momento, uno mismo a partir de la propia realidad.

El Estado y la religión islámica

Examinemos ahora las relaciones entre Estado y religión. La secularización jurídica compromete la acción del Estado en un sentido separador, pero el ámbito legislativo sólo representa un cierto punto de inserción del Estado en la sociedad, no la sustancia del Estado y su vocación primera. El Islam tiene que seguir siendo, creemos, religión de Estado en el sentido en que éste le ofrezca reconocimiento histórico, protección y garantía. Básicamente, el Estado es consciente de la historia frente a la fuerza del olvido. No debe, por tanto, secularizarse, en cuanto supone de desinterés por el tipo de religión, al considerarla un asunto privado. No obstante, cualquier voluntad por parte del Estado de manipular la religión con fines políticos o de introducir reformas internas por su propia cuenta es rechazable, dado que la religión incumbe a la comunidad

islámica tomada en bloque: la de ayer, la de hoy y la de mañana. Así pues, lo mismo que Iqbāl —aunque por razones diferentes—, rechazamos la concepción kemalista del laicismo de Estado. Para Iqbâl, el laicismo turco o lo que él llama la teoría nacionalista del Estado, plantea la supremacía del Estado sobre la religión. Sin embargo, en el Islam —afirma—, lo temporal y lo espiritual están íntimamente mezclados, habida cuenta de que no existe, en su raíz, más que lo espiritual. «El Islam constituye una única realidad que desafía el análisis [...], es la misma realidad que aparece como Iglesia, observada desde un cierto ángulo, y como Estado, visto desde otro». El Estado sólo es entonces una de las facetas de dicha totalidad, y más propiamente, «un esfuerzo de actualizar lo espiritual dentro de una organización humana». Si el Islam no fue teocrático ni jerarquizante, tal como observó Karl Wittfogel [6]; si, por otra parte, jamás la religión se opuso al Estado ni éste a aquélla en un conflicto de influencias, existe tal vez, efectivamente, un único fundamento en su base, que es a la vez metafísico e histórico. Con todo, la visión que desarrolla Iqbāl no sería válida hoy, en tanto la sociedad y el Estado deben liberarse de una metafísica religiosa considerada la única verdadera y, por ende, de cualquier totalitarismo ideológico religioso. Si el Estado tiene como tarea actualizar lo espiritual, dicha espiritualidad es difusa, diversa y plural, no necesariamente la que define el Islam. Dicho de otro modo, no es en el sentido de síntesis medieval de religión y Estado, que parece mover al filósofo indio [7], lo que nosotros buscamos para cimentar la permanencia de la relación Estado-religión. Se trataría más bien de una fidelidad histórica y de la conciencia suprema de un depósito sagrado que es preciso salvaguardar, pero sin atarse a él. En su actuación normativa, el Estado debe evolucionar en una esfera autónoma, según unas meras pautas de la política y del bien social, lejos de cualquier nostalgia integrista, tal como hizo, por otra parte, casi siempre. Es cierto que el Estado islámico primitivo se fundó como consecuencia de una predicación religiosa y que Mahoma confundió en su persona los poderes proféticos y los del Estado; sin embargo, a su muerte, el califato ortodoxo

[6] *Le Despotisme oriental*, p. 159.

[7] El Estado no interviene en esa estructura que «realiza y materializa el Tawhīd», aun si el Tawhīd es interpretado de una manera muy amplia.

evolucionó hacia una monarquía banal, evolución que 'Uṯmān precipitó y que le condujo a la muerte, pero que triunfó finalmente con los omeyas. Estos eran monarcas temporales que gobernaban por una voluntad de poder, pero que, sin embargo, se sentían garantes del destino y la supervivencia del Islam, identificado por aquella época con su expansión militar. Lo mismo sucede con los abasíes, aunque con ellos el Islam se identificará por sus conquistas sociales y propiamente religiosas. En toda época, pues, el Estado se ha movido por la necesidad de gobernar a los hombres y organizar la violencia, pero también se le ha considerado garante último de la pervivencia de la religión. La reacción bajo al-Mahdi era absolutamente saludable, pues hacía falta una razón de orden superior que fuera más allá del interés inmediato del Estado, defender al Islam contra cualquier intento de disolución, del mismo modo que la detención de al-Mutawakkil fue dictada por una alta necesidad. Esta conciencia suprema, más allá de la inmediatez temporal, de la que están cautivos la mayoría de los hombres, engrandece al Estado.

Hemos delimitado la región donde evoluciona la relación básica Estado-religión, que no es ni la del totalitarismo ideológico que intenta mantener o imponer una verdad como tal ni la del oportunismo social, que intenta hacer perdurar el orden asociándose con lo que la religión entraña de profundamente hostil al desorden social. En esta situación, el Estado permitirá y garantizará la libertad de conciencia dentro de la propia comunidad islámica, así como la posibilidad, en el terreno de la fe, de abandonar libremente el Islam. El pluralismo ideológico de la sociedad, precisamente en un Estado de vocación islámica, es no sólo admisible, sino necesario. Cuando la falta de fe se pone de manifiesto, se asume y se extiende, el Estado no tiene por qué impedirlo; debe, por el contrario, asegurar tal posibilidad. «El Islam vino al mundo como un extraño, dijo un *ḥadīṯ*, y volverá a ser un extraño». Cabe ahí un riesgo histórico que se ha de tener en cuenta y puede ocurrir que, al igual que el cristianismo en Occidente, el Islam sea minoritario un día dentro de su propia sociedad. De todos modos, tal posibilidad está excluida durante un tiempo. El Islam dispone, además, de grandes recursos para defenderse frente a las ideologías, la moral seglar y la indiferencia. Por ello, toda imposición por parte del Estado o del corpus social para obligar al individuo en la fe y la práctica religiosa debe consi-

derarse una violación de la conciencia y, en última instancia, una infantilización del hombre, tratado como menor en sus opciones metafísicas: es la negación misma del concepto de hombre como subjetividad pensante y libre. Inversamente, toda voluntad sistemática, consciente e impositiva por parte del Estado o de grupos influyentes de desislamizar las conciencias, poner trabas al culto o no respetar la religión debería ser combatida.

II
RENOVAR LA VISIÓN DE LA FE

Tras haber abordado el problema de las relaciones de la religión con el exterior, mundo social y Estado, nos encontramos ahora con el problema central de la renovación interior. A este propósito, acuden a la mente una serie de conceptos: reforma, reevaluación, reformulación, reconstrucción, etc. La ambición puede ser vasta, aunque sin alcance práctico real, o modesta, pero firme en la búsqueda de sus posibilidades de aplicación. Para un pensador, una cosa es presentar una nueva visión del Islam, renovar sus bases y revivir, al responder a sus preguntas interiores, el conflicto de la fe y la razón y otra muy distinta es, para una religión positiva e histórica, reformar su doctrina y su liturgia, que es un asunto colectivo y real. Pero esta realidad venidera la preparan justamente la búsqueda y la efervescencia intelectuales, que, al expandirse, además, en el alma colectiva, contribuyen a replantear, cuando no la doctrina y el dogma, sí al menos la vivencia religiosa, el significado de la fe y la dimensión de la conciencia.

HISTORICIDAD DE LA RELIGIÓN

En lo que nos concierne, nos ceñiremos a esa esfera casi filosófica que prolonga la fe, la reinterpreta, la refunde y a veces incluso la aleja de sí misma: es lo que llamamos *renovación de la visión de la fe.*

El equívoco de la religión consiste en que es a la vez producto de la historia y conciencia siempre vigente de lo absoluto. Su milagro, sin embargo, es que va dirigida tanto al ser más humilde e inge-

nuo como al pensamiento más elevado y exigente. Y el milagro del propio hombre es que los niveles consciente e inconsciente son infinitos en él y que siempre puede profundizar en las cosas aparentemente más claras, así como descencer indefinidamente por ellas...

Producto y fuerza del pasado: ésa es la primera realidad de la religión. Todas las reconstrucciones *a posteriori* sólo basarían el Islam en su autoridad histórica, que es, en realidad, resistente: estar ahí, arraigados en una personalidad y un paisaje social que sólo son eso, responde, sin embargo, a una aspiración continuamente renovada del hombre y está condicionado por una verdad intrínseca. Al elemento histórico de una religión, Hegel lo llama positividad. Dicha positividad supone, conviene decirlo, un obstáculo a la libertad del hombre y a su autonomía. Se le impone desde fuera y lo infantiliza. Aceptamos la religión de nuestros padres sin objeción y sin debate; esta lucha se llevó a cabo en el brevísimo tramo del pasado en que la nueva religión se enfrentó al escepticismo, incluso a la hostilidad y la resistencia. Más tarde, dicha resistencia fue vencida y hoy debemos a su derrota nuestra fe. Todo sucede como si el debate se hubiera operado fuera, en el fuego de la historia, como si se hubiese llevado a cabo en el pasado y el tema hoy estuviera zanjado.

La fe es, por tanto, certidumbre trasmitida. En el principio, existía la decisión profética: lanzarse a una terrible aventura, sólo eso. La energía de la implantación reposa en esos veinte años de predicación. El Islam extrae su fuerza y su presencia de dicho itinerario inicial, de la energía explosiva de sus inicios. Tal momento es el de la creación, aquél en que había que plegar al mundo e introducir el sistema. Se trata de esos instantes raros y preciosos en la historia de la humanidad, cuando emerge con dificultad una estructura para atravesar, más tarde, la frontera de los siglos. Fuerza histórica, el Islam se convierte por ello mismo en un fenómeno transhistórico.

Esto es lo que los historiadores vulgares y los orientalistas no han entendido; ellos sólo dan importancia a las estructuras establecidas y toda la belleza y grandeza de la acción excepcional, mezclada con ese soplo poderoso que ha establecido justamente el Islam, se les escapan. Toda la teología, el inmenso *corpus* doctrinal y la estremecedora actividad intelectual de los siglos islámicos sólo tienen justificación en la Revelación, es decir, en la breve experiencia humana que descifró lo divino dentro de su corazón. Los *fuqahā'* y los

teólogos musulmanes acertaban al pensar que existe un hiato infranqueable entre el orden de la profecía y el de la ciencia, el *'ilm*. Un mundo los separa, y ellos mismos sólo existen a través de él. El milagro no es que Mahoma triunfara, fenómeno sorprendente imputable acaso a la credulidad humana o a la coyuntura histórica. El milagro es que lo que merecía triunfar triunfó y que el bien y la verdad acabaron por vencer. «El movimiento que triunfa en un momento dado, dice Merleau-Ponty, no es siempre el más cierto ni el más válido, *pero conviene que lo sea si tiene que durar*» [1]. Si existe algo reconfortante en la historia humana, añade Merleau-Ponty, es que una obra bella y grande acaba generalmente por ser reconocida.

La baza profética es, por tanto, el mayor elemento histórico del Islam. A través de ella, la fe, que supone confianza, se hace confianza en el Profeta. Este mismo profeta no es sólo el hombre temporal nacido en La Meca hacia el 570 y muerto en Medina en el 632. Es, además, lo que generaciones de musulmanes han hecho de él, una inmensa masa de ideales, amor y fidelidad. Pesan las muchas lágrimas y los muchos impulsos; a su nombre se asocian incontables agonías de seres humanos simples y buenos que lo han invocado en el momento supremo. La historia viene lastrada por todo el peso de lo humano y su valor por la persona del Profeta y de su palabra. La religión ha sido el alma del mundo y el Islam la del pueblo islámico, y es todavía una fuerza viva y concreta que se une en un solo cuerpo con la sociedad islámica y lo penetra de parte a parte.

No obstante, la historicidad de la religión es un arma de doble filo y un dato equívoco. El momento de la instauración es importante, porque había que derribar las estructuras establecidas, pero se sitúa tan próximo a la realidad que difícilmente puede revestirse de un aura sobrenatural. Quienes se acercaron al Maestro extrajeron de su compañía una espiritualidad incomparable, pero el escepticismo seguía latente en sus corazones. Bajo los omeyas, la religiosidad era tibia y se necesitó mucho tiempo para que, al enfriarse la llama de la Revelación, fuera admirada la época primitiva como única y divina. El movimiento de la religiosidad es, de hecho, inverso al que imaginaron los teólogos: exceptuando el período de caída que sigue al impulso de partida, no hace más que crecer con los siglos, al tiempo

[1] *Sens et non-sens*, p. 184.

que los principios religiosos van coincidiendo con la realidad social. La figura del Profeta se agranda y eleva por encima de la humanidad y el pequeño grupo que lo rodeaba se convierte en eje y modelo de una vasta humanidad en continua expansión. La religión parece entonces incrustada para siempre, aun si se establecen correspondencias íntimas entre la mentalidad, las instituciones, el propio lenguaje y la religión. Por esta razón, la iglesia cristiana se asocia tan profundamente a la Antigüedad y a la Edad Media, época de la perfecta concordancia. Por ello también, el Islam se integra perfectamente con la época premoderna. Ambas religiones sólo estaban verdaderamente vivas y sólo eran ellas mismas cuando coincidían con aquella humanidad.

En cierto modo, «la religión es el espíritu de una humanidad en la infancia» [2] o, cuando menos, en gestación. Hubo que esperar a la Edad Moderna para que la razón se liberara de ella, aunque tras recorrerla. Las religiones sacaron al hombre de la inmediatez del Ser, donde corría el riesgo de hundirse en un estupor que habría puesto su mirada en el suelo y sólo en el suelo.

Sin embargo, dado que la religión está vinculada al pasado, muchos elementos que encierra o la conforman son absolutamente inadmisibles para la razón y para cuanto forjó el pensamiento e incluso la mentalidad del hombre moderno. La ciencia, la filosofía o la crítica histórica pusieron en evidencia las certidumbres que contrabatían, si no el propio núcleo religioso, sí al menos su ropaje mitológico. Sabemos que durante el siglo XIX, la Iglesia católica sufrió directa o indirectamente sus ataques, pero supo defenderse asumiendo progresivamente su época y utilizando, a su vez, las armas de la reflexión filosófica y la crítica histórica. ¿Pero hasta cuándo mantendrá este equilibrio inestable, tan alejado de la plena concordancia del pasado? Es cierto que junto al mundo del pensamiento camina el mundo del empirismo, pero todo sucede como si sólo la ignorancia mantuviera la fe, así como una inercia, propia de la historia y porque las edades del hombre coexisten y se superponen en una única e idéntica sociedad. Sin embargo, al ser uno de los mayores dramas de la historia mundial, este enfrentamiento entre la iglesia y la sociedad profana pone de manifiesto que tanto unos protagonis-

[2] La idea de Herder de una infancia de la humanidad nos sigue pareciendo válida.

tas como otros pertenecen a un mundo avanzado y vivo por los debates que suscita. En el caso del Islam, tras el brusco silencio del movimiento reformista y modernista, ¡qué letargo y qué aproximación casi a la nada absoluta! De hecho, el debate está latente y se perfila, particularmente, en el horizonte de la conciencia política. En algunos años, el Islam ha evolucionado enormemente al extirpar de la conciencia popular el misticismo de los morabitos. El enfrentamiento es también mucho menos virulento porque, por un lado, el pueblo está impregnado aún de una mentalidad premoderna y porque, consiguientemente, la religión se halla cofortablemente instalada en su terreno familiar; por otra parte, la conciencia intelectual es ajena a la filosofía, a la ciencia y a la crítica histórica, nacidas en Occidente, que aún está aprendiendo y que recibe pasiva y fragmentariamente [3]. Pensemos que el propio movimiento modernista no fue sensible al problema de la adaptación de las instituciones sociales y jurídicas del Islam al mundo moderno, y que la conciencia reformista actual plantea el problema del enfrentamiento en términos exclusivamente políticos o económicos.

Los intelectuales musulmanes imbuidos de modernismo tienden, sin que sus preguntas cobren ni siquiera una forma teórica, a abandonar la religión porque les parece un edificio carcomido, un entramado de absurdos vinculados a una mentalildad ingenua o antimoderna. El conflicto es implícito o insidioso y tanto más agobiante por cuanto los *ulemas* tradicionales no hacen grandes esfuerzos por formular la fe en términos actualmente aceptables.

Para el pensamiento teórico, el aspecto negativo del Islam con el mundo del pasado plantea un grave problema. Ya hemos hecho alusión al ropaje mitológico de la religión, pero todo el problema consiste en preguntarse si la mitología sólo afecta a elementos adventicios o si forma parte del núcleo de la fe. El Islam, como cualquier otra religión, nació dentro de un determinado entorno mental, en un ambiente intelectual dado, en una época de la humanidad en que lo maravilloso cruzaba por el horizonte humano y heredó, por otra parte, lo esencial de la tradición judeocristiana. En el Corán encontramos ángeles y arcángeles, a Satán y a su ejército de demonios, a *Ŷinns* manifiestamente adoptados de las supersticiones locales, una

[3] Hay que destacar la excepción tan notable de Muḥammad Iqbāl.

cierta concepción del embrión humano inadmisible para la ciencia y una visión del universo físico lo bastante difusa como para no contradecir formalmente a la ciencia, pero en la que intervienen, sin duda, elementos judaicos o adaptaciones de la cosmología babilónica antigua. Todo esto, que también podría descubrirse en la Biblia, resulta chocante a los ojos del hombre culto moderno. Una reflexión mejor elaborada va aún más allá: ¿cómo podría admitir la razón crítica una condena eterna, física además, para los no creyentes y cómo podría tolerarla el humanismo universalista de nuestro tiempo? ¿Dónde encontrar una solución a la contradición entre la libertad y la responsabilidad del hombre, que implica el juicio y el poder absoluto de Dios, casi su injusticia, y se traduce en la predestinación? ¿A qué juego se entrega ese mismo Dios, personal y trascendente? ¿Por qué se esconde? ¿Por qué no se revela al hombre de una vez por todas y claramente? Para cerrar el círculo, entra entonces en juego la crítica histórica. Es cierto que en ella también sólo existen presunciones y ninguna demostración nítida e irrefutable contra la fe. Pero la fe, para ser válida, debe ser buena fe, apertura a los argumentos de la razón; de otro modo, no es más que puro rechazo y empecinamiento. Con todo, la historia de las religiones muestra cómo se elevó el hombre desde la divinización integral de la naturaleza a la individualización de los dioses y cómo el monoteísmo nació en Israel, donde, al principio, Dios sólo era un dios nacional. Más tarde, dicha personalidad se universalizó y el propio judaísmo se elaboró dentro del contexto oriental. El Pentateuco es un texto compuesto donde se entremezclan una tradición yavista y otra eloísta, y el concepto de juicio final es una noción reciente rechazada por los saduceos, rama justamente conservadora en el seno del judaísmo. ¿Qué significa el cristianismo, nacido en un medio helenístico o en un judaísmo profundamente influido por la idea del mesianismo e impregnado de sincretismo helenístico? Primero existió Jesús y sólo después de su muerte se elaboró el concepto del Cristo. El cristianismo se centra en el misterio de la Resurrección y la Encarnación, dos ideas que, por ser altamente válidas desde el punto de vista simbólico, son refractarias a cualquier esfuerzo de la razón, por muy comprensivo que éste sea.

Entonces llegó el Islam. Su filiación histórica es evidente, tanto como la originalidad de su aportación árabe (corriente de los *hanīf-s*,

tradición expresiva de los adivinos de la *Ŷāhiliyya*). La fe se elabora en La Meca, se construye a partir de un núcleo inicial, evoluciona, se modifica y se enriquece en Medina. La liturgia no estaba quizá completamente perfilada a la muerte del Profeta y los dos siglos siguientes vieron el desarrollo del *corpus* doctrinal primitivo a través de grandes invenciones de *hadīṯ*-s, aunque no todos estos *hadīṯ*-s fueran inventados. Entran en juego mecanismos inconscientes, toda una lógica del desarrollo religioso. Para la razón, existe sobre todo el gran escollo de la estructura de la Revelación islámica. El Corán es para el Islam lo que la Encarnación para el cristianismo. Fundamento de la fe, catorce siglos de creencias y autoridad lo contemplan. En el pasado, la contestación cristiana contra la veracidad divina del Corán es evidentemente frágil porque, si el Islam es mentira, todo es mentira y, si Dios se ha manifestado allí, ¿por qué no se iba a manifestar aquí? Pero la duda de una razón crítica uniforme y liberadora produce realmente vértigo: pues, entonces, un aspecto crucial de la vida de la humanidad en su conjunto estaría edificado sobre una mentira, una impostura o, para los más comprensivos, una ilusión. El inmenso papel histórico de la religión, al igual que sus elevados objetivos, sólo hacen más inquietante la paradoja de la historia y del hombre.

Vemos así que, si existe un problema de credibilidad en la forma y el origen de la Revelación islámica, dicho problema no es específico del Islam, sino que arroja sombras sobre los fundamentos de todas las grandes religiones. El Corán se pretende palabra directa de Dios; es ése uno de los dogmas esenciales del Islam, mientras que el Evangelio sólo pretende ser tradición acerca de la vida de Cristo, inspirado por el espíritu divino y cuyo contenido encierra algunas palabras de Dios. Por tanto, como hemos visto, el dogma de la divinidad del Corán debería compararse más bien con el de la Encarnación, en cuanto que en ambos lo divino se manifiesta de modo concreto. Podemos pensar que atacarlo es abatir todo el ensamblaje del Islam. Por nuestra parte, no lo creemos así y veremos por qué. Con todo, el hecho es que, de todas formas, la concepción ortodoxa de la Revelación coránica, cualesquiera que sean sus niveles expresivos, del más ingenuo al más elevado, supone un auténtico desafío a la razón crítica, histórica y filosófica. En el Corán, el Profeta se diluye detrás de Dios. No se hace intérprete de Dios, sino receptáculo pasi-

vo de la Palabra. Dios habla en primera persona, argumenta, fulmina y legisla. Por momentos, interviene en la vida del Profeta en cuanto a sus inclinaciones, lo que arrojó casi una sospecha en el espíritu de 'Aicha. ¿Fue sincero el Profeta? Sin ninguna duda. Para la historia, su personalidad sigue siendo insondable, aunque haya salido a la luz más que la de los otros grandes fundadores, cuya vida se pierde en la oscuridad de la leyenda. Pero tuvo que ser compleja, desgarrada. Junto a la inspiración, había en él una clara conciencia de las necesidades del alma árabe y de la forma con que tenía que transmitir su mensaje. La Revelación era la forma expresiva del alma religiosa de aquel tiempo, aquello a través de lo cual se explicitaba en el hombre y para el mundo humano real la intención de lo verdadero y lo infinito. La especificidad del Islam, a la vez fuerte y débil, es haberla concebido de modo imperativo, directo, riguroso, lingüístico y un tanto mecanicista. A mi juicio, me inclino por pensar que toda religión contiene, en su raíz, una parte de mistificación junto a la sinceridad y la íntima convicción del o de los fundadores de estar o de encontrarse en el buen camino. Este elemento mistificador que hurta parcialmente la verdad es, por así decirlo, inherente a cualquier empresa que aspire a dominar a los hombres a través de la imposición de una autoridad cualquiera. La política también es mistificación, mentira y astucia; todos ellos son elementos necesarios, pero en nada afectan a su valor y a su finalidad moral última.

Para resumir, digamos que la historicidad de la religión resulta ambivalente y equívoca. De un lado, hunde sus raíces en lo real para hacer de ello un legado rico en recuerdos, sentimientos y lealtades. Por otra parte, las relaciones de la religión con una humanidad antigua la sitúan en oposición al pensamiento y la sensibilidad modernos, y ponen de relieve su mitología y sus contradicciones. Es cierto que los círculos de la verdad no siempre se confirman y que la ciencia nada puede contra la autoridad y la llamada del mundo invisible. La persistencia de la religión demuestra su fuerza, pero su regresión lo hace también con su debilidad. No podríamos escapar a la inquietud fragmentando las áreas de la verdad en zonas incomunicables, ya que también existe para la razón comprehensiva la presunción de la unidad de lo cierto. No sabríamos, en efecto, encerrar al hombre en compartimentos donde la afectividad, el sentido comunitario, los impulsos divinos, la razón discursiva y el saber se

yuxtapusieran sin comunicarse. El hombre es una unidad total y la religión ha triunfado porque actúa sobre el hombre total.

La sospecha que la razón crítica introduce en la religión no debe ser, al tratarse básicamente de un producto de la era moderna, históricamente relativizada frente a una fe intemporal o pretendidamente eterna. Situada en la historia, no goza de gran relieve y se ejerció, por otra parte, en el pasado, de forma esporádica y desordenada.

En su forma exterior y visible, la religión está más ligada a la historia que la ciencia porque nace de un acontecimiento y brota de la personalidad de un fundador; en tanto que la ciencia y, menos nítidamente, la filosofía, son anónimas, y poco les importan las circunstancias del descubrimiento de sus verdades. Como hemos visto, sin embargo, dicha historicidad es un concepto rico y no una simple rendición ante los hechos. Se llama fe viviente, fidelidad, amor por el Profeta, recuerdo palpitante.

Con todo, si no existiera más que todo ello para valorar y renovar al Islam, sería bien poco y aun peligroso para el propio Islam, ya que la historia podría condenarlo un día; lo cual, por otra parte, está en vías de ocurrir. Es aquí donde se equivoca el historicismo, dado que la religión aspira a algo más que a su propio ser y a su propia perpetuación. La mera metodología histórica utilizada como medio de investigación neutro para el estudio del Islam llevaría incluso a la ruina de la fe al generar implícitamente un historicismo: igual que un psicoanálisis, destruye una personalidad en su raíz y en sus bases míticas arcaicas. Pero el psicoanálisis pretende restructurar la personalidad al integrar y superar los primeros fantasmas.

Interpretación filosófica del Islam

Precisamente, incumbe a la libre reflexión filosófica realizar ahora este esfuerzo de reestructuración a escala de toda la humanidad, una humanidad ciertamente muy enferma. En el seno de la realidad y del ámbito religiosos, corresponde superar las limitaciones de la ciencia y de la crítica histórica a una reflexión comprensiva y amplia, básicamente metafísica, no necesariamente para refundar la religión, sino para revelar su aspiración hacia lo absoluto, desgajar sus

verdaderas dimensiones y encontrarla finalmente en su camino, que es tal vez un único e idéntico camino, el del hombre hacia Dios. El meollo del problema reside, en efecto, en el sentido del universo y de la aventura del ser. Reinterpretar el Islam es propiamente repetir, con los progresos del pensamiento actual, el itinerario profundo e inicial del fundador. Así pues, esta interrogación semántica, que estuvo sin duda en el origen de la vocación profética, se refleja constantemente en el Corán, que es búsqueda de Dios, descubrimiento progresivo del mismo, en tanto sentido clave de la aventura del ser: una aventura que no es un simple juego, sino algo eminentemente serio. El Islam se convierte en religión cuando se eleva sobre los interrogantes a través de la afirmación, asumiendo la inquietud metafísica del hombre y liberándola, igual que Mahoma se convierte en profeta porque traduce, como expresó con acierto Iqbāl, una experiencia inefable o una intuición del ser en un lenguaje comprensible para todos los hombres. En este aspecto, la religión es la gran empresa de lo absoluto, el esfuerzo concreto por plegar la materia al espíritu, el esfuerzo también para hacer entrar lo ideal en lo real. «En el Islam —dice Iqbāl— lo ideal y lo real no son dos fuerzas opuestas que no puedan reconciliarse [...] son la presencia misteriosamente vivificante de lo ideal que anima y sostiene lo irreal». Había que vincular, sin duda, esta exigencia de absoluto a una contingencia, que es el acontecimiento, la forma de la Revelación, para que dicha exigencia se concretara en lo real. Para el musulmán, tal contingencia desvela lo absoluto y es su determinación. En este sentido, el Corán es la Palabra del Dios vivo, ya que, si la interpelación del profeta conmueve a todo hombre verdadero, el musulmán es musulmán porque ha sido aún más conmovido y porque la interpelación, para él, se hace verdad y esperanza.

«Para el musulmán —nos dice de nuevo Iqbāl— la base espiritual de la vida es una convicción por la que el menos iluminado de los hombres puede, entre nosotros, dar su vida». La fe, a través de la Revelación, convierte un postulado metafísico en una realidad existencial para multitud de gente a lo largo de los siglos. No obstante, no estamos de acuerdo con Iqbāl en el desarrollo filosófico que da a este postulado. El monismo espiritualista de Iqbâl hace del universo un «libre movimiento creador» y le permite desgajar el concepto de realidad espiritual como fundamento del ser. Para él, lo real es bási-

camente el espíritu, y la realidad última es un yo de donde provienen los demás. Dios es justamente ese yo absoluto, «el Yo inmanente que anima y sostiene el Todo». En cuanto a la naturaleza y al mundo físico, no es más que el carácter o el hábito de Dios o, mejor aún, la autorevelación del «Yo soy grande».

Iqbāl recupera en su teoría, mucho más que el bergsonismo, la teoría asharita de los átomos y la creación continua que nos pone en presencia de la actividad permanente de Dios. Exalta el anticlasicismo del Corán, estimando que el aristotelismo, fundamentalmente quietista, se encuentra en las antípodas del espíritu del Islam, muy cercano a la mentalidad científica. En su demostración se apoya, por lo demás, en los descubrimientos de la ciencia moderna, particularmente en las teorías científicas del universo, del tiempo y del espacio. Esta reducción del mundo a espíritu de sustrato científico, que es algo completamente distinto del idealismo, ya que toma el mundo como punto de partida, no nos parece suficiente...

En su exposición, Iqbâl deja deslizarse incidentalmente una idea capital al afirmar que «sólo es real, si hablamos con propiedad, lo que es directamente consciente de su propia realidad», para añadir luego que el universo le parece un territorio, un marco disponible para la actividad espiritual, dentro del cual confiere a la conciencia todo su valor. Creemos que una de las causas del estancamiento y fracaso de la filosofía occidental moderna posterior a Descartes es que situó a la conciencia, su punto de partida, como constitutiva del mundo. Así, el concepto de mundo se distancia radicalmente de la noción científica de universo, así como a la representación del sentido común, al devenir conjunto indiferenciado de objetos que crea el sujeto a través de su mirada. Para la ciencia y el sentido común existe, ante todo, el mundo con su variedad de seres y, por consiguiente, del hombre, ser surgido en el mundo. Ninguna de ambas visiones nos parece satisfactoria por sí sola, pero sí al complementarse, capaces entonces de enfrentarse a la complejidad de lo real.

El vaivén entre el sujeto y el objeto de la conciencia, que se halla en el corazón de la filosofía occidental, no podría satisfacer la simple y permanente interrogación del hombre sobre lo infinito, el sentido y el destino del universo como organismo ordenado, que preexiste al hombre y lo engloba, así como sobre un posible más allá después de la muerte. Sin embargo, dicha interrogación cósmica

construyó en el pasado las religiones; es esta interrogación, a la que nadie escapa, por poco que su conciencia, enredada en las redes de la vida, se eleve un instante sobre el suelo, la que prolonga, en cierto modo, el sentimiento religioso; ella misma es religiosa en su intencionalidad [4]. Por mucho que mi imaginación sólo se lance a esos mundos de los que la ciencia contemporánea nos sugiere una expansión misteriosa y continua; que se remonte hasta tiempos inmemoriales, donde no existía soplo espiritual alguno que guiara al mundo; o bien intente anticiparse al futuro terminal donde un universo finito podría, según parece, contraerse, dislocarse o romperse cuando el hombre se haya desvanecido de la tierra; el vértigo que me invade entonces corrobora y abraza la intuición coránica, discurso esencial acerca del sentido del mundo [5], o, por lo menos, la hace plausible y aceptable, cubriéndola de rigor. No es que capte absolutamente al propio Dios personal, sino que me uno a esta preocupación y presiento una trascendencia cualquiera, a la vez necesaria e imposible.

Sin embargo, soy devuelto pronto a mí mismo como conciencia. Desde el primer punto de vista, el tiempo de mi existencia no es nada en relación con los miles de millones de años de evolución del universo y sólo puedo afligirme por mi futilidad o, más razonablemente, resignarme a ella. Por otra parte, llevo conmigo el mundo y sólo existe este presente que liga a mi ser con el mundo y éste con aquél en una estructura común, en un sistema de percepciones vinculadas entre sí. El todo está encerrado en mi conciencia; al descender a ella, asciendo por los peldaños del ser. No es que las cosas no existan; muy al contrario, poseen una existencia sorda y densa: basta volver al penetrante análisis del consigo de Sartre en *El ser y la nada.* Pero esta plenitud existencial es ya una especie de nada que sólo la luz de la conciencia hace ser, mientras la nada del *para sí* que Sartre puso de relieve es una nada activa que crea en el corazón de la conciencia esa heterogeneidad que impulsa en el espíritu la energía necesaria para constituirse en espíritu. Ello equivale a decir, en cierto modo, que el mundo extrae su ser del espíritu. En todo caso, es se-

[4] «La religión es para todos los hombres: no se trata de la filosofía que no es para todos los hombres», dijo Hegel, *Philosophie de la Religion*, I, 65, que recuerda que su finalidad es común y se opone a la miopía de la conciencia empírica y trivial.

[5] Mientras que el Evangelio es discurso sobre el hombre y el mundo humano.

guro que extrae de él su valor. Un universo sin espíritu es un universo vacío, precisamente un territorio disponible para la actividad humana, como tan correctamente dijo Iqbāl.

En este sentido, se puede plantear una primacía de lo espiritual, que no significa reducción de la materia al espíritu ni reducción del mundo exterior a la conciencia. El hombre es a la vez *constitutivo* y *valorizante* del mundo. Pero es también un producto del universo, esa totalidad organizada en el ser. La conciencia se halla simultáneamente en el mundo y fuera del mundo, epifenómeno y fundamento.

La dialéctica divina se inscribe dentro de esta dialéctica primordial. Si la primera visión nos remite a un Dios externo y trascendente, el punto de vista de la conciencia soberana nos incitaría, por el contrario, al encuentro del Dios interior. Al comentar el «vuelve en ti» de San Agustín, Merleau-Ponty, del que me siento decididamente tan cercano [6], nos dice que, desde esta perspectiva, Dios se convierte en «absolutamente esta claridad, esta luz que yo soy en mis mejores momentos [...] Baso justamente en mi conciencia interior de la verdad la afirmación de una Verdad absoluta y de un Espíritu absoluto que la piensa [7]». Dios está en mí mismo no como idea o aspiración, sino como el estadio más profundo de mi ser cuando llevo a cabo este descenso hacia mí mismo; mi verdadero ser, que encuentro y reconquisto esporádicamente, a semejanza de como identifico mi voluntad del bien con mi autenticidad.

En la Revelación, Dios habla *en* el Profeta como parte divina de su yo, que cree, se afirma y se enajena, a través de una experiencia privilegiada, que es a un tiempo presencia permanente y, en esos momentos acuciantes del *Waḥiy*, eclosión incoercible. El Profeta se eleva por encima de la humanidad ordinaria en el sentido de que instaura y luego objetiva la experiencia de lo divino, fugitiva y superficial en otros, pero suficientemente presente, sin embargo, para que el hombre se reconozca en ella y para que dicho reconocimiento se renueve cada vez que una conciencia nace al mundo. Así pues, el Corán es a la vez obra de Dios y del Profeta; Dios habla en el Profeta, no por un mecanismo inconsciente o patológico cualquiera,

[6] He tomado conciencia de sus últimos escritos reunidos en *Le Visible et l'Invisible* tras haber redactado este capítulo. Ello sólo me reafirma en mi sentimiento.

[7] *Sens et Non-sens*, p. 308.

sino como la conciencia humana revelándose a sí misma su núcleo divino, desde lo más profundo y de forma directa: directa, en tanto existe un revelación de la verdad en la conciencia profética y visión de dicha verdad. Por otro lado, la intensidad y la brevedad de la experiencia se preparan a través de un inmenso trabajo histórico del Espíritu: en primer lugar, por la tradición religiosa de la humanidad y, más estrechamente, por el progreso de la conciencia monoteísta. Dios no se realiza en la religión como institución humana o producto mediatizado del espíritu, sino que se adhiere a la conciencia individual, puede potencialmente revelarse [8] y se revela efectivamente en el seno de la conciencia profética, conciencia individual y universal a un tiempo, una vez recuperada la humanidad y totalizada la anterior historia del espíritu. Por eso, la experiencia mística accede a lo divino pero no alcanza la Revelación de Dios (los sufíes acertaban al situar la conciencia profética por encima de ellos y a un nivel inaccesible); por otro lado, el Espíritu objetivo de Hegel, a quien falta la revelación subjetiva en una conciencia determinada, no sabría ser Dios.

Si existe una inmanencia de Dios, dicha inmanencia sólo se encuentra en el mundo en distintos grados, que van desde la simple recuperación a la Revelación, pasando por multitud de experiencias místicas, en la conciencia y en el yo.

¿Se trataría entonces de un Dios a la vez trascendente, en tanto responde a las preguntas del hombre —producto del universo y ser perdido en el infinito del ser— acerca del sentido de dicho universo, e inmanente cuando la conciencia se abstrae del mundo y desciende hasta sí misma como a un abismo escalonado donde se ordena el todo? «La paradoja del cristianismo y del catolicismo —observa aún Merleau-Ponty— es que no se inclinan jamás por el Dios interior o el Dios exterior, sino que están siempre entre uno y otro».

[8] Hegel dijo que nuestro conocimiento inmediato de Dios es una «revelación en nosotros». «La única revelación positiva no puede producir la religión, como si la religión fuese el resultado de una operación exterior, algo hecho mecánicamente e introducida en el hombre. Es una estimulación de lo que ya estaba latente en el hombre, como todo lo que emana del espíritu, derecho, moralidad, etc. El hombre, en sí mismo, es espíritu; en él se encuentra la verdad, pero todo ello tiene que hacerse consciente. El espíritu testimonia espíritu...» En cuanto a la definición del conocimiento inmediato como rechazo de la razón en el conocimiento de Dios y afirmación de que «Dios está en el sentimiento», la describe como empírica y, aunque justa, como trivial: *Philosophie de la Religion*, pp. 77-78 y 87.

En el caso del Islam, el auténtico misticismo conoce, sobre todo, el Dios interior; el legalismo y la ortodoxia apuntan al Dios exterior. Esta dicotomía reproduce una dualidad que fue sintetizada desde su origen, ya que la Revelación se desarrolló de acuerdo con un proceso de descubrimiento de Dios en el fondo del yo y que su contenido, el Corán, presenta un Dios exterior y querría basarlo en la semántica del mundo. A decir verdad, no se trata de una vacilación entre dos rostros de Dios ni de una escisión ontológica en la persona divina —Dios entra en lo más íntimo de nuestro pensamiento y es, sin embargo, heterogéneo en el mundo; donde instauró la temporalidad mediante el acto de la creación—, pero puede que en el Islam, como en el cristianismo, la verdad de Dios se encuentre en un vaivén dialectizado entre el interior de la conciencia y el más allá del mundo. Esta paradoja, que no es tal, se halla en la base de toda filosofía de la religión que aspire a plantearse la siguiente pregunta: ¿cómo se puede pensar Dios si no es como idea humana? Dado que la visión empírica e ingenua, elevada por la visión científica, es tan cierta como la de la filosofía de la conciencia, la intuición de un Dios trascendente sólo puede superponerse o yuxtaponerse a la del Dios interior, que es y está en mí mismo. La unidad de Dios se basaría entonces en la tensión que impele y rechaza, a la vez uno sobre otro, estos dos polos, tan complementarios como opuestos, de la actividad del pensamiento; además, la avalaría la unidad de la verdad que sostiene ambos recorridos.

La reflexión que ahora expongo no pretende, sin embargo, traspasar el punto entre una interrogación perpetua y dialectizada, que es para mí el sentido de Dios, y la afirmación, que es lo que distingue a la fe. Pero la afirmación que se hace en la religión es propiamente dicha interrogación más la historicidad, y esa historicidad es a la vez peso del pasado y llamada de esta otra interrogación privilegiada que es la Revelación, de la que ya he intentado mostrar la posibilidad de verdad. A mi juicio, Dios no es «el más verdadero de los seres», bien sea el de la religión o aquél al que podría llevarme el doble movimiento del asombro ingenuo y el descenso a mí mismo. Permanece un enigma vinculado al enigma del Todo.

De todas formas, Dios es una esperanza porque, si Él es, está a nuestro lado. Aferrados a la tierra de donde venimos, nos encontramos solos en la inmensidad de lo real. Nuestra mirada nos proyecta

instantáneamente hacia el Infinito, prolonga nuestro cuerpo y le confiere las dimensiones del mundo. Navega por el cielo estrellado y se detiene como para preguntar con angustia: ¿está realmente vacío, no tenemos ningún compañero del Espíritu? Entonces, el fin de la humanidad será ciertamente el fin de la conciencia y la tragedia suprema en el teatro de un Ser ciego y sordo. Sin embargo, somos, por otra parte, los hijos del Ser que nos ha privilegiado, dentro de Sí mismo, a través de la conciencia. El fin de la humanidad será también el de un gran desorden y el retorno al Ser indiferenciado, acaso el regreso a la quietud y el reposo.

Así pues, la esperanza en Dios, vista desde esta óptica, se eleva sobre un fondo de pesimismo universal que nos opone al universo en un duelo radical, pese a que la ausencia de Dios puede ser, inversamente, reconciliación con el Ser y con el Todo. Cuando, desde la primera postura, la inteligencia expulsa a Dios, sólo queda el sentimiento amargo del absurdo que desarrollaron algunos existencialismos o romanticismos [9]. El absurdo se convierte en una esperanza traicionada y desemboca en una divinización del hombre.

Idéntico pesimismo se observa en una filosofía de la conciencia soberana y fundadora del mundo de los objetos. La soledad no se asocia entonces ya al terror pascaliano, sino que es conciencia de la infinita distancia que nos separa de las cosas, que, sin embargo, Dios guarda y mantiene en su poder. Es de los nuestros porque es Espíritu y por ello se establece una connivencia entre el hombre y Dios. Con todo, también ahí, el postulado que instaura la fenomenología de una separación casi hostil entre el hombre y el objeto —o la naturaleza, conjunto de los objetos— nos parece responder a una aprehensión falseada de la realidad, al menos de la realidad humana. Hay que reconocer que también la religión basa una parte de su esperanza en Dios sobre tales pesimismos y sobre un posible divorcio entre el hombre y el mundo; pero encierra, por otra parte, elementos de esa sabiduría del sentido común que hace vivible la vida, así como del ser- del-hombre-en-el-mundo, algo como un beneficio.

[9] Con razón, Bultmann habla de una «secularización de la religión en la filosofía moderna de la existencia, cuya forma extrema se encuentra en Sartre», *Histoire et eschatologie*, p. 200.

LECTURA METAFÍSICA DEL CORÁN

Volvamos al Corán, que es el corazón del Islam. El Corán es ciertamente objeto de una gran injusticia por parte de Occidente. No obstante, si para algunas mentes profundas mereció sus cuidados durante el pasado islámico, si dieron por él su vida y su fe, es porque algo contiene. El Corán es, en verdad, intraducible: toda traducción lo despoja de su poesía, de su carga, del peso que ha dado a las palabras, vaciándolo de su aura espiritual, tan sobrecogedora [10]. No se trata ahora de retomar la idea de que la conciencia islámica mezcló de tal manera el vocabulario coránico con su lenguaje, su pensamiento y hasta su vida que le confiere una densidad de significación perdida en la traducción, que se vino abajo esa íntima red de asociaciones. Aunque ello fuera cierto, también lo es que la costumbre anestesió dicha conciencia del Corán.

Quizás el Corán no inventó la lengua árabe, pero forjó su propio vocabulario y enriqueció al que lo precedía. «Hay que considerar —dice Arkoun— el texto en su totalidad, en tanto que sistema de relaciones internas», y añade: «el discurso coránico es, de hecho, una orquestación a la vez musical y semántica de conceptos clave tomados de un léxico árabe común que se vio radicalmente transformado por los siglos [11]». Así, cada palabra posee una densidad específica que le aporta el contexto, sobresale sobre las demás y hace del discurso coránico un todo coherente. La palabra *Hudā*, por ejemplo, que a mí me gusta particularmente, me parece de una riqueza y una gravedad infinitas. Lo mismo ocurre con los términos *sabbaḥa, ḥamd, subḥān, raḥma*...

El análisis lingüístico estructural al que apela y con el que experimenta Arkoun me parece sumamente fecundo. Pero, por muy comprensivo que sea, resulta un método científico que no hace más que traducir al lenguaje claro y fraccionar lo que la intuición ha venido sintiendo, sin duda, desde hace tiempo y, por consiguiente, sólo da fe del retraso del análisis respecto a la intuición. Es cierto que las palabras deben ser consideradas como símbolos más que

[10] Las traducciones de que disponemos son ramplonas en su mayor parte. Algunas intentan alargar el *pathos* coránico, pero están salpicadas de torpezas, falsos sentidos y hasta contrasentidos.

[11] *Comment lire le Coran?* Introducción a la traducción de Kasimirski, p. 16.

como signos y que, en el plano de su relación en la conciencia, el lenguaje coránico es un lenguaje de estructura mítica; finalmente, también es verdad que simbolismo y mitificación, comunes a los demás textos sagrados, tienen su especificidad en el Corán —dado que éste funda su propia tradición lingüística, de donde derivan las dificultades de trasponer en él el lenguaje bíblico familiar a las lenguas europeas [12]. Todo ello merece ser mencionado y destacado. El intento de Arkoun pretendería captar la coherencia interna del sistema coránico, asegurar su promoción «como documento-testimonio de la conciencia universal», buscar en el seno de una cultura universal —aún por hacer— cuanto defiende para la actualidad del mensaje y la permanencia de su repercusión. Queda por ver aquello a lo que remite el mensaje coránico y que está más allá del lenguaje, de la historia y del mito [13]. Al situarse en la estela de importantes corrientes intelectuales occidentales, Arkoun habla de reconciliar al hombre con la trascendencia o de «concentrar la conciencia». Me temo que tal reconciliación no sea la de ambos. ¿Por qué éste antes que aquél y de dónde viene esa necesidad? La esencia del problema sigue siendo, a mi juicio, metafísica y apunta al orden de las realidades profundas, más acá o más allá del lenguaje.

La riqueza del Corán reside en que lo que nuestra mirada actual percibe como simbólico otros lo han percibido bajo el modo del signo y de la correspondencia directa entre significante y significado. El contenido subyacente, común a ambos puntos de vista, fundamenta el valor y la permanencia del mensaje, acerca la religión a la filosofía y se implica en la angustia del hombre ordinario. Es aquello a lo que van dirigidas nuestras preguntas, cuanto está fuera de ellas y que, sin embargo, se basa en parte en la permanencia de dichas preguntas y de su dialéctica: lo Absoluto, pues «aquél que no ensanchó su pecho, desprendiéndolo de lo finito, y no contempló la apacible región etérea del alma, quien no disfrutó de ello ni tuvo el sentimiento gozoso y tranquilo de lo eterno, aunque fue-

[12] Decir que el Corán deformó los hechos de la Biblia proviene, evidentemente, de una visión estrecha de las cosas, ya que el Corán extrajo del fondo mítico común la conciencia religiosa y la formuló a su manera, la cual es tan válida, en el plano de la verdad, como la Biblia.

[13] El mito es una forma expresiva, pero, ¿de qué? Expresa el sentimiento religioso, pero, ¿por qué dicho sentimiento? ¿Está basado en algo?

ra confusamente como aspiración, no sabría retener lo que aquí se trata [14]».

Para un pensamiento neutro, lo mínimo que puede decirse del Corán es que se trata de una obra genial, una cumbre del espíritu cuya imaginación cósmica, moral e histórica es particularmente asombrosa. Lo máximo, la certidumbre preestablecida de la conciencia ingenua de que se trata de la Palabra de Dios, directa e increada, transmitida por un arcángel. El punto medio, aquél que excede ambos extremos: esencialmente metafísico, corrobora y precede a todo sistema de lectura. Ésta, lingüística y antropológica, seguramente crucial, tal como la plantea Arkoun, vendría en una segunda etapa, para especificar en un sentido coránico lo que es, en el fondo, un recorrido primario y global. Dicho esto, debe efectuarse la desmitologización, elevar el nivel de interpretación y captar con hondura su verdadero significado. El «momento de lectura» más importante es, pues, el momento metafísico en el que se entrecruzan las esferas de Dios, del mundo y del hombre en una relación dialéctica.

«No hemos creado el cielo y la tierra y el espacio que existe entre ambos por puro juego. Si nos hubiéramos querido divertir, lo habríamos tomado en Nosotros mismos, si es que Nosotros tenemos qué hacer» (XXI, 16, 17). Nos encontramos aquí de lleno en la relación original de Dios y el mundo, en medio del problema de la creación, en el mismo centro de la naturaleza divina. Sartre habló profundamente de la creación negándola: ¿cómo lo subjetivo, necesariamente encerrado en sí mismo, podría concebir lo objetivo o la otredad, impensables antes de ser realizables? [15] Sin embargo, para el Corán la creación es una necesidad inscrita en Dios; si se tratara de un acto gratuito, una simple actividad arbitraria (juego y juego absurdo), Dios, que es actividad permanente del espíritu, relación inmediata de Sí mismo consigo mismo e infinita sabiduría, hubiera encontrado en Él mismo el terreno para esa actividad sin consecuencias que es la actividad interior: es el Ser independiente por excelencia. Dios creó el mundo, en consecuencia, por una razón superior, dentro de un determinado designio que pertenecen al *Gaib*, y dio un sentido a su propio destino y al destino del mundo. ¿Es una

[14] Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la Religion*, I, 16.
[15] *El ser y la nada.*

esta creación? Lógicamente, sólo sería un alumbramiento, un sí mismo alienándose, que conserva su identidad convirtiéndose en otra. Dios se desarrolla, y el mundo se distingue por ello, pero manteniendo consigo mismo una connivencia original, que es la de una cierta identidad. Las cosas y las bestias «cantan sus alabanzas en un lenguaje que no comprendéis», afirma el Corán. Con ello quiere decir que el mundo extrahumano lo sufre como poder y lo reconoce al mismo tiempo, como si existiera una razón oculta: dicha razón oculta, que no es sólo una, representa justamente el vínculo de Dios con el mundo.

El Corán retoma el mito del Génesis para la creación, aunque enriqueciéndolo considerablemente a través de su particular sentido cósmico, una visión más amplia e intuitiva de la dinámica de la creación. Las nubes bíblicas se convierten en un cielo gaseoso, el primer núcleo. La duración de seis días es mantenida, pero racionalizada: el descanso de Dios es un antropomorfismo. La creación es, sin embargo, un gran acontecimiento: su inmenso despliegue pone de relieve la gloria y la dignidad de Dios. Tomar conciencia de ello es darle su medida. «No midieron a Dios en Su verdadera medida (o dignidad), mientras que en el Día de la Resurrección la Tierra es (encerrada) en Su puño y los Cielos se despliegan a Su derecha...» (XXXIX, 67). Ciertamente, Dios es superior a los mundos, a la totalidad del Ser inmanente (*'ālamīn*); va más allá de su reconocimiento, al ser rico en Sí mismo, en su propia vida como Espíritu, que es tarea insondable e incognoscible (el término *ganī* contiene todas estas implicaciones). Sin embargo, necesita del hombre, en cierto modo, como único espíritu que puede reconocer el espíritu. Iqbāl subrayó la profundidad simbólica del pecado de Adán y de su expulsión del Paraíso: se trata del nacimiento de la libertad y sus riesgos, de su grandeza y sus males. El Corán no insiste en el pecado original, ya que estaba en la perspectiva de los designios de Dios. Por contra, insiste en el valor del hombre. Los ángeles son presentados en torno a Dios y dedicados a su adoración. Simbolizan la pureza y la fe absolutas, pero son dependientes y carecen de auténtica voluntad. Denuncian al hombre por llegar como principio de desorden en la tierra y como potencialidad desafiante a la plenitud divina, mientras que hasta entonces el Espíritu se contemplaba en una sacralidad perpetua. El hombre, con sus defectos, posee la chispa del saber y el discerni-

miento, por lo que Dios lo proclama como superior a los ángeles y capaz de participar en Su ciencia. Dios sentía necesidad, por tanto, del hombre y de su autonomía; en el desarrollo del Ser, el mal debía manifestarse y entrar en el juego de la razón humana. Por eso, Dios no se revela en el mundo, con el que mantiene lazos íntimos, sino en el hombre, que tiene el poder de negarlo.

Si las cosas son así, resulta un escándalo metafísico sin parangón olvidar a Dios para luego negarlo. Esta negación que es propiamente el *Kufr*, supone un aniquilamiento simple y puro de Dios, dado que Éste busca en el hombre su verdadera afirmación y una compañía para su Espíritu. La vehemente convicción de Dios que estalla en cada versículo del Corán se convirtió, de esta manera, en una indignación a la medida de la representación cósmica presente y nos brinda esta temible escatología. La violencia del Corán es innegable, pero el contexto histórico sólo la justifica de forma secundaria. No obstante, el destino último del hombre tiene significados más profundos de lo que parece en un primer momento: los creyentes «entran para siempre en la misericordia de Dios»; en cuanto a los descreídos, «Dios no les hablará el día de la Resurrección ni los purificará». El mismo fin del mundo detendrá el tiempo y la historia. Los cuadros escatológicos evocan la desolación del universo físico, su desorganización, la inversión casi de su normalidad. La eternidad vuelve a implantarse, ese universo se disuelve sin que se sepa si existe una nueva creación de otro mundo propio de la eternidad o si el «Paraíso tendría la amplitud (las dimensiones) de los cielos y la tierra» o bien si todo se reabsorbe en Dios, bajo Su mirada. El tiempo, en todo caso, es abolido; la prueba del mal se purifica; pero algo ha sucedido, un acontecimiento, una historia que es irreversible. Este designio, donde el hombre es un importante elemento, lo rebasa con mucho. La creación se ha desarrollado como un relámpago, pero Dios o el Ser Absoluto ha llevado a término su dialéctica, su necesidad interna.

Hay en esta visión coránica de la aventura del Absoluto más que un aspecto dramático, un fondo trágico. En el drama, la muerte lo resuelve y purifica todo o, al menos, así se espera. Pero aquí, ha sucedido algo que se perpetúa al más alto nivel de la eternidad. Existe, pues, un terror casi insoportable en la religión. El bien acaba por triunfar, pero no en la quietud eterna en que nos gustaría verlo

reposar. Esto significa que lo trágico, que está en el fondo de la existencia humana, encuentra su fundamento en lo trágico permanente del Absoluto, que es constitutivo del Ser. Sin embargo, en la interpelación coránica subyace el otro lado de las cosas, conocer la esperanza en el bien, un Espíritu que es paz, y la llamada coránica sólo se basa en la esperanza de poder dominar, a través de la conversión de los hombres, la dualidad inscrita en el corazón del Ser. La tragedia y la desdicha se hallan en la existencia y son acaso eternos; pero, por un lado, el bien existe y predomina actualmente y, por otro, siempre existe la esperanza de imponerlo definitivamente para que todo vuelva a su orden. A diferencia del cristianismo, el éxito trascendental no está claro aquí; parcial o total, es proyectado en uno y otro caso hacia un más allá de la historia. Tal vez sea legítimo afirmar que se trata de una alienación, como hicieron Hegel y, sobre todo, Marx y Nietzsche. Hay que decir también que se trata de una reconciliación general: no sólamente de los hombres entre sí y de éstos con su naturaleza, sino de todas las constelaciones del Ser y de todas sus separaciones. El Día del Juicio fundamenta la vida moral de aquí abajo; en sí mismo, sin embargo, constituye un reencuentro con Dios. Si la quietud del incrédulo quraichī proviene de la convicción de que no existe nada después de la muerte —pretensión razonable pero de corto alcance-; la del creyente procede de esta alegría activa donde se mezclan la incertidumbre, el haber obrado bien y el encuentro con Dios. Hallamos esta noble aspiración en el Profeta en su más alto grado cuando, en el umbral de la muerte, en el momento de la prueba suprema, que ya no tolera mistificaciones y donde se ve la propia verdad y la verdad de la vida, sus últimas palabras fueron: el Compañero Supremo (*Ar-Rafīq al-a'lā*). No dejaba de apelar a sus deseos de elevación para el reencuentro real con quien vivió y fue compañero toda su vida como Profeta, y que será su compañero de eternidad como hombre.

Así pues, en el Islam se establece y concreta la idea de una camaradería entre el hombre y Dios, de su connivencia o alianza esencial por encima de la naturaleza y de los demás seres; y que se traduce, en su historia común, a través de un complejo sistema de relaciones donde la negación apela a la imprecación y la amenaza, y el reconocimiento a la gratitud a Dios (*Chukr*) y de sus buenas acciones. Además, Dios ejerce de mediador entre los hombres: es en Él y

por Él que el hombre reconoce al hombre, el Corán no cesa de repetirlo, igual que es históricamente cierto que la idea de Dios hizo emerger la idea del hombre universal (*Insān*), tan difícilmente imaginable para la humanidad antigua. Al introducirla en el núcleo de sus enseñanzas, las religiones monoteístas —profetismo judaico, cristianismo e Islam—, revelaron el hombre a sí mismo como entidad, arrancándolo de su envoltura biosociológica.

Esta «lectura» del Corán, parcial e imperfecta, querría hallar la frescura de la mirada, pretendiendo, asimismo, un intento de profundización, es decir, una comprensión de las dimensiones de este texto y de su verdad. No crea la adhesión total que implica la fe ni producen el sentimiento y el amor, pero los hace posibles para el hombre actual. Apela, en particular, al recogimiento, a la apertura del corazón y de la mente, recupera a través del texto una búsqueda común e interminable y permite en nosotros el surgimiento de una emoción.

El espíritu del Islam y el destino de su fundador

Creemos necesario examinar justamente ahora, al retomar el célebre título de una obra del joven Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, el espíritu del Islam y el destino de su fundador. En esta obra, Hegel hacía esta reflexión sobre el judaísmo y el cristianismo, oponiéndolos.

En Abraham, antepasado del pueblo judío, se encontraba ya en germen el espíritu del judaísmo. Abraham rompió los lazos del amor, la tierra y la familia. «No deseaba amar». Habiéndose exiliado de Caldea, no sintió apego por ningún lugar en el sentido humano de la vida: una patria, una tierra, un trabajo, un vínculo con la naturaleza. «Abraham erraba con sus rebaños por una tierra sin límites [...] Era tan ajeno a la tierra como a los hombres [16]». Al comentar admirablemente este trabajo de juventud, Hippolyte [17] explica que esta «hostilidad respecto a todos los valores vitales» equivale a un establecimiento de relaciones objetivas entre el mundo y el hombre.

[16] *L'Esprit du christianisme et son destin*, cap. I, titulado «el espíritu del judaísmo», pp. 6-7.

[17] *Introduction à la philosophie de l'Histoire de Hegel.*

Abraham sólo obedecía al que es Uno, soberano y extraño a la naturaleza. Más tarde [18], el propio Hegel admitirá que este concepto de Uno, embrión del monoteísmo, conformó un momento esencial en la historia del mundo: estableció la objetividad de la naturaleza expulsando de ella a lo divino, aun si de ello se derivaba un empobrecimiento de la sensibilidad.

El joven Hegel, por contra, se fijó en este último punto. El Dios único, ese Dios celoso, sojuzgará completamente a la descendencia de Abraham en unas relaciones de propiedad y esclavitud. Ciertamente, el orgullo del pueblo judío era ser el elegido de dicho Dios, pero la suya fue una historia falseada, casi anormal. «Grandes cosas sucedieron para los judíos, pero *ellos mismos* no emprendieron acciones heroicas; *por ellos*, Egipto padeció toda clase de calamidades y miserias». El ciudadano libre no sabría nacer donde todo proviene de Dios, así como tampoco podría hacerlo el individuo moralmente libre. El mismo Dios «no se presenta como una verdad, sino como objeto de un mandamiento [...] pues la verdad es la belleza: representada por el entendimiento, el carácter negativo de la verdad es la libertad». El pueblo judío ha basculado entre diversas situaciones; a veces, se alejó de su fe, en el contacto de la común humanidad; pero en cuanto su Dios era atacado, se recomponía y volvía a ser él mismo. En la última fase de su vida antigua, algunos profetas se levantaron para recuperar el viejo espíritu e insuflar una llama, cuando había, en realidad, que hacer tabla rasa del pasado, «hacer brotar un nuevo espíritu desde las profundidades de la vida». Esta será la misión de Jesús, cuyo destino lo llevó a ser rechazado por su pueblo.

Hegel ve en el espíritu judaico una ruptura con la vida que el espíritu helénico desconocía. La vida se opondría así, fundamentalmente, a la reflexión, la inteligencia y la objetualización del mundo, tan necesaria para el nacimiento de la ciencia. Habría mucho que decir acerca de este análisis teñido de romanticismo y sobre la posterior idea del monoteísmo como momento cosificador de la naturaleza. Por otra parte, desde el punto de vista de la crítica histórica, subrayaremos el hecho de que Hegel analiza los mitos como si no lo fueran. ¿Existió alguna vez la huida de Egipto?; y el comportamiento de José, al que Hegel vilipendia, ¿no es acaso una transposición y

[18] En la *Phenoménologie* y la *Philosophie de l'Histoire*.

una proyección de realidades orientales? Queda por ver —y ahí expondremos nuestro pensamiento— cómo el destino excepcional del pueblo judío es una gran desgracia producida por el monoteísmo. La educación de la humanidad, mucho más moral que racional, de la que fue iniciador, le mantuvo cautivo de su Dios y de su identidad, y le condenó a sobrevivir. Especialmente, ese mismo monoteísmo establece una escisión entre los hombres, así como entre éstos y el mundo (el mundo en tanto hogar de la vida, no como naturaleza inteligible), que encontramos tanto en el cristianismo como en el Islam. Los guías del pueblo judío le inculcaron la piedad, el sentido de la fidelidad, así como el sentimiento de lo verdadero, pero le hicieron llevar cadenas inhumanas. Las desviaciones del pueblo judío, denunciadas con vehemencia por los profetas, nos parecen, por el contrario, traducir el deseo de vivir en el mundo de los hombres, de unirse a los demás y de retornar al destino común. Gran responsabilidad, para bien y para mal, que la dialéctica de la historia extendió a buena parte de la humanidad. El espíritu judío es la categoría religiosa, ideológica y hasta fanática del espíritu del hombre, a un tiempo motor de la historia, sentimiento de verdad y rechazo de una cierta autenticidad, rechazo de la vida razonable.

Jesús quiso reconciliar a su pueblo a través del amor. Pero su pueblo rehusó, y Él se dirigió, por tanto, a los individuos. «Jesús podía participar en el destino de su pueblo, pero, al hacerlo, no completaba su naturaleza hecha para el amor; o bien tomar conciencia de su naturaleza, pero sin poder llevarla a la práctica en el mundo». Su destino fue no tener un destino histórico, pero «la fuga ante el destino es el mayor destino». Con todo, Hegel insiste en pensar que, para el hombre, el éxito objetivo de su misión en un pueblo es primordial: «Para todo soñador que no delire sólo para sí mismo, la muerte es bienvenida, pero quien sueña grandes cosas no puede abandonar sin dolor el escenario donde quería manifestarse. Jesús murió convencido de que sus ideas no se perderían». Esperémoslo. El hecho es que la palabra de Jesús fue retomada y encarnada por la Iglesia, y que la historia la recogió. Pero el fracaso histórico del hombre presente produjo la separación de la religión y el Estado, la del Reino y este mundo, la de la pureza y la vida, todo lo cual hará desarrollarse al cristianismo.

Volvamos al Islam y al destino de su fundador, que parece ser también el germen del futuro desarrollo de la *Umma.* Globalmente,

el primer siglo del Islam se muestra, histórica y humanamente, como el período crucial, así como el más rico y atractivo, muy superior en valor y consecuencias a las etapas posteriores de «esplendor».

Ante todo, conviene rehabilitar a los quraichīes. Se trataba de auténticos árabes, aunque más conscientes, inteligentes y humanizados que las masas de beduinos. Había en ellos aptitudes morales e intelectuales de excepción, y de ellas parte la historia. Roma no era más que una aldea entre otras, bárbaras como ella, pero había algo en el espíritu romano que podía ciertamente desarrollarse un día como misión civilizadora e imperio mundial. Estas cualidades quraichīes —que faltaban a sus vecinos y aliados, los juzáa— eran aparentemente la razón, la moderación, un espíritu emprendedor y un sentido de la sociabilidad que parecen resultado de una mutación de la personalidad básica de los beduinos que habían sido. Pero los quraichīes no habían roto con el resto de los árabes, y éstos, por otra parte, aunque emotivos y violentos, o justamente porque lo eran, admiraban enormemente las virtudes del *ḥilm* o dominio de sí mismo, el pudor (*hayā'*) y esa solidaridad tribal hecha de fraternidad y amistad.

Mahoma poseía las virtudes de su tribu. Lejos de Quraich, hubiera sido inconcebible; por lo menos, nunca hubiera podido alcanzar el éxito. Habiéndose entregado a Dios —ese es el sentido del término *Aslama*—, tuvo el valor, la fortaleza de espíritu y la dureza necesaria (y los tenía, lo mismo que Cristo y Abraham, aunque de otro modo) de alzarse contra los suyos. Su predicación en La Meca constituyó un largo martirio, atemperado por la confianza y el apoyo de algunos adeptos, como su mujer y su primo 'Alī, Abū Bakr y, en un momento dado, el gran 'Umar. No olvidemos que también fue posible por la moderación quraichī y la fuerza de los vínculos familiares. Exiliado en las grutas que rodeaban a La Meca, lo sostuvo un formidable hálito de solidaridad de su clan, los hachemitas, en su mayoría descreídos. Un hombre ajeno a este clan, aunque razonable —Abū-l-Bajtarī—, pidió, junto a otros, el cese de esas desgarradoras hostilidades por humanitarismo, por amor a los vínculos de sangre y de vida, por un impulso de piedad y de razón. Nunca los quraichī intentaron seriamente matar al Profeta, jamás mataron a nadie cuando se vieron involucrados en algún acto violento como consecuencia de la captura de esclavos o de pobres diablos.

Había entre los enemigos del Profeta gente estúpida y ambiciosa, pero en su mayoría reprobaban su actuación sin fanatismo. En efecto, es preciso reconocer que su predicación amenazaba, desde un punto de vista social, con hacer estallar aquella comunidad que nacía a la civilización y se sentía apegada a sus divinidades, lo cual es, por otra parte, legítimo. Reconocían a Dios como el dios supremo, dueño del universo, soberano uraniano, pero no veían inconveniente en asociarle, aunque en grado inferior, a sus dioses tribales o, más en general, a los dioses de la Península —ya que existía una cierta unificación y La Meca era su hogar. ¿Por qué romper con los antepasados? ¿Por qué quebrar los vínculos del amor? ¿Es que no había acaso conciliación posible entre las exigencias patrióticas, la tranquilidad de una vida equilibrada y estable y este llamamiento desde lo más profundo? Discutían y razonaban, a menudo muy hábilmente, y todo el Corán rezuma el murmullo de sus controversias. Los más ponderados debieron vivir un drama, el drama de la agitación, que hace tambalearse a los valores más firmes. Desde una óptica metafísica, su escepticismo respecto a otra vida, donde el cuerpo, materialmente aniquilado sería reconstruido, resultaría defendible. Quince siglos después, el pensamiento humano vuelve o, al menos, tiende a ello. Era un racionalismo en primer grado, que no se había preguntado nada, que constituía una conquista y una superación. Tampoco se trataba de una pura animalidad ni una carencia de pensamiento. Para ellos, la religión estaba ligada a la vida: servía para conjurar las fuerzas hostiles y acompañar la existencia social, no para escrutar las honduras del cielo.

Así pues, Mahoma repitió en cierto modo el itinerario de Abraham. En nombre de una verdad transcendente, sentida y expresada con una convicción muy fuerte, pone su vida en juego, sobresalta la de sus compatriotas, rompe con la tradición de su pueblo y quiebra los vínculos comunitarios y los del amor. El Corán empieza atacando a los dioses nacionales que no eran exclusivos. Además, judaiza y universaliza el Alá de la Península. A unos árabes cuyo patrimonio espiritual, ya unificado y lleno de autenticidad, giraba en torno a su historia reciente —los *Ayyām al- 'Arab*—, a una bella poesía profana que expresaba alternativamente los ideales de un humanismo surgido de la tierra y a la oscura revuelta del yo, proponía como antepasados espirituales a los patriarcas judíos, es decir, a unos extranjeros

perdidos en la noche de los tiempos. En suma, el Corán estuvo a punto de alienar la personalidad árabe y destruirla y anexionarla al mundo judío. Evidentemente, el Profeta no era consciente de ello, pues, al contrario que el Abraham de Hegel, Mahoma poseía, además de un profundo conocimiento de su mundo árabe, un indesarraigable apego por los suyos. Pero él mismo estaba alienado por el judaísmo, en la medida en que había interiorizado su verdad. Su sentimiento de inferioridad ante la altivez judía es patente: era el gentil, el excluido de la gracia, y es justamente recuperándose, planteando una exclusión como un nuevo favor e invirtiendo los datos del problema, como basó su éxito. Consagrado a su sentimiento de verdad, tocado como estaba por la angustia de la exclusión de la verdadera tradición, se entusiasmaba pensando que en Medina encontraría, además de interlocutores válidos, a los auténticos detentadores del libro. El rechazo judío individualizó, arabizó y, por ello mismo, salvó al Islam y su futura recorrido. En cuanto a la devastación terrible que Mahoma ejerció sobre el judaísmo de Medina —que era para él la concreción de su judaísmo pensado—, se explica no tanto por un fanatismo ideológico abstracto como por el odio personal, que es el reverso de un amor decepcionado. La rabia destructora del Profeta respecto a los judíos es propiamente la toma de conciencia de que estuvo a punto de perderse por ellos, y de que por ellos estuvo también a punto de perder el alma árabe y, en cierta medida, de traicionar a su pueblo.

Así pues, la carrera del Profeta empieza bajo los auspicios de una quiebra de los vínculos del amor y concluye con un retorno a la arabidad y, en suma, con una reconciliación. Pero el esquema abrahámico de Hegel, en el que Abraham se parece al primer Mahoma, debe ser valorado de nuevo y reexaminado. Completamente hechizado por el romanticismo de lo concreto y por el genio de un pueblo, Hegel comprendió mal, en efecto, toda la grandeza que se deriva de un reformador de la ruptura con su mundo. Si Abraham había roto con su pasado, era porque llevaba en él la conciencia de una verdad transcendente y un mundo futuro de relaciones humanas. Es así como el Corán querría ver en Abraham no al ancestro de una determinada raza ni al fundador de una religión positiva, sino un buscador de la verdad libre e intransigente, el modelo, el antepasado espiritual e intelectual de la raza de los amantes de la verdad y

de los buscadores de Dios. En el contexto histórico del Corán, es también la cepa de la nación árabe, el mediador que libera al pueblo árabe de su exclusión y aquél por el que el Profeta regresa a la arabidad sin romper con la verdad. En su fase final, el Corán vuelve, en efecto, a pensar la totalidad de la Revelación; exalta a Abraham, al tiempo que toma sus distancias respecto al judaísmo, regresando a sus fuentes arabistas. Es decir, que el Abraham de Hegel no es el del Corán, y que si el Profeta se inició como un solitario rebelde, igual que el Abraham de Hegel, terminó su misión en la reconciliación con el genio de su pueblo y justamente por la mediación de su propio Abraham.

El destino del Profeta se encuentra en la ruptura con la estela nacional; la de La Meca en primer lugar y, de un modo más amplio, la de la tradición árabe global de la *Ŷāhiliyya*; luego, en una segunda fase, en el *retorno a la patria*, concretado por la *Qibla*, la adopción de Abraham como antepasado de los árabes, la ritualización del *Ḥaŷŷ* de La Meca y, finalmente, por un regreso tanto físico como sentimental a esa Meca de donde se había exilado. Es cierto que no fue allí a establecerse, pero abrió las puertas de la comunidad a sus compatriotas, privilegió manifiestamente a los *Muhāŷirūn* sobre los *Ansâr* y murió con la suprema dicha de haber sido admitido finalmente por los suyos, así como *reconocido por toda Arabia.* Este doble movimiento, esta lucha por la verdad trascendente que termina en reencuentro, esboza a través del destino del Profeta el propio espíritu del Islam. Allí donde Abraham no había llegado, Mahoma triunfó; allí donde Jesús había fracasado, Mahoma alcanzó el éxito; supo yuxtaponer o reconciliar la reflexión intransigente y la vida, una esperanza trascendente y la historia. Por eso, el Islam no extrajo sólamente de la estructura de dicho esbozo su existencia como religión autónoma, a la vez árabe y universal, sino que tanto su espíritu como su carácter se vieron marcados también por aquél. El espíritu del Islam se capta no tanto desde una perspectiva teológica, donde se pone de manifiesto su emparentamiento con el judaísmo, como desde una perspectiva histórica [19]. Es moderantista, conciliador, sin-

[19] Incluso la concepción rigurosa de la unicidad divina se explica a través de la historia. Está construida, en efecto, sobre una negación, contra los falsos dioses, en tanto que, desde el punto de vista filosófico, debería decirse : Dios es. Sin embargo, a diferencia del cristianis-

tético y auténticamente antifanático. El fanatismo se hubiera producido de no existir regreso, reconciliación y agrupamiento de esos miembros aislados; en resumen, si el Islam se hubiese quedado en su estadio judaico o en su gueto medinés, inmerso en un agrio y pacato rechazo de los lazos vitales, en una pureza absoluta. Tal pureza, no obstante, se encuentra en el corazón del Islam, pero como componente sintetizado. Los jariŷíes y los chiítas intentarán recuperarla y mantener la llama de hombres como Abū Ḏarr y ciertas corrientes pietistas. Errarán al creerse depositarios, en contra de la *Umma*, de la verdad del Islam, pero minoritarios y sólo a condición de serlo, habrán tenido el mérito de encarnar dicha ruptura.

Entre los más modernos, algunos pudieron pensar que la realización objetiva e histórica del Islam había desnaturalizado la frescura del mensaje primigenio de La Meca y que su tono espiritual había menguado a causa de su densidad propiamente religiosa y su politización. Pero una religión sólo vive en el corazón de los hombres, que a su vez vagan por la historia. Incluso desde una óptica moral, lo que salva al Profeta es que no llevó a cabo esa devastación de una vida tranquila entre los suyos para nada que no fuera palpable, por un mero sentimiento de verdad, ya que el Islam desembocó en su gran aventura histórica y, tanto para los quraichíes como para el conjunto de los árabes, en el imperio del mundo y en un auténtico destino histórico.

En el terreno social, ciertos utopistas podrían pensar que el regreso del Profeta a su patria de origen equivalía a una recuperación del radicalismo del mensaje en cuanto que La Meca recelaba de los oportunistas. En efecto, la paradoja del siglo I de la H. es que los enemigos de antaño se convertirán en dueños del dominio islámico, introducirán una concepción monárquica del Estado, se aliarán con la vieja jerarquía tribal y perpetuarán la injusticia social. Este utopismo ignora las realidades y las necesidades históricas. Por otra parte, hemos visto que el regreso del Profeta debe ser interpretado, de forma más amplia, como una recuperación de la vida y como un reflujo hacia la arabidad en su conjunto, como una rearabización del mensaje que la conciencia islámica acentuará al hacer hincapié espontá-

mo, que vino a enriquecer, humanizar y elevar el espíritu de un monoteísmo ya existente, el Islam tuvo que edificarse a partir de cero.

neamente en sus distancias con las raíces juedocristianas del Corán. Mahoma será la única cepa de la nación futura [20], aunque sus primeros modelos, nunca negados, se difuminarán. Nada limitaría, pues, tanto al Islam como hacer de él una mera revolución social traicionada por las circunstancias. En el conjunto de esta inmensa síntesis, la dimensión radical tiene, sin embargo, su lugar. Si la conciencia islámica de nuestro tiempo, en un intento por encontrar unas bases históricas para un proyecto social revolucionario, desea buscarla y cultivarla, nada nos parece más legítimo; pero, para no faltar a la verdad, habría que hacer ciertos distingos previos.

A ese destino del Profeta y al espíritu que se desprende de él debe el Islam su fulgurante expansión [21]. El sentido de eternidad acompaña a la preocupación por la historia, de donde proviene una *síntesis particularmente lograda* entre uno y otro mundo, que contrasta con las separaciones que el joven Hegel denunciaba en el cristianismo. Pero fue esta una síntesis demasiado lograda que bloqueó cualquier proceso dialéctico y, de modo inverso, la separación cristiana propició muy tardíamente un éxito histórico de excepción: Europa. Por ello, necesitamos operar dicha separación, cuyos elementos hemos analizado; pero como, por otra parte, conviene obedecer al propio espíritu y al propio destino —sin lo cual se construye sobre la arena—, hemos pretendido mantener una relación esencial entre el Estado y la religión, así como entre la religión y la personalidad. Por encima de todo, es preciso no rechazar el Islam, sino conformarse a su espíritu y a su esencia, que significa abrirse al exterior y luego volver a sí mismo, buscar y hallar siempre el punto medio del equilibrio, la moderación y la unión. Así, el alma del Profeta vela todavía por el destino de su pueblo. De todos los grandes fundadores, es el único cuyo cuerpo reposa, reconocido, en el mismo lugar donde se apagó su sublime aliento, eternamente rodeado del amor de los suyos. ¡Milagro del pensamiento, el individuo y la historia que no dejará nunca de sorprenderme!

[20] En este sentido, puede decirse que el *badiṯ* apuntaba a arabizar el Islam, pues, en su contenido, había un buen número de elementos extraños.

[21] La personalidad y el itinerario proféticos han servido y sirven todavía de modelo a casi todos los revolucionarios, fundadores de Estados y jefes de los pueblos dentro de los dominios del Islam.

En este bosque francés, frente a la nieve, escribo estas líneas, tan lejos en el tiempo y el espacio de aquel mundo donde vivió, y me siento más cercano a él que un hombre del siglo II. Me siento también muy próximo a comprender su verdad y a captar la síntesis entre las verdades histórica y espiritual...

QUINTA PARTE

EL HOMBRE ARABOMUSULMÁN

I
AUTOCRÍTICA Y AUTODEPRECIACIONES

Existen dos caminos posibles, decía Iqbāl, para el progreso humano: la acción a través de la organización y la acción sobre las conciencias individuales. En el pasado, el éxito de la religión se explica porque alternó estos dos tipos de acción y porque, al tiempo que rodeaba a los hombres, se vinculaba al Estado, imponía sus dogmas, penetraba hasta lo más íntimo del ser y lo acompañaba de la cuna a la tumba. La religión era, a la vez, ideológica e individual.

En la actualidad, el concepto de organización puede implicar el Estado o una ideología secular sistemática o, de un modo general, toda acción que incida sobre la realidad humana desde el exterior. El mundo árabe, tanto o más que otras sociedades, necesita explicitar sus objetivos vitales; es importante que su esfuerzo se organice hacia la mejora de su bienestar y el desarrollo de su humanidad. En el capítulo que sigue, veremos de qué manera responder a esta exigencia.

Analicemos, en primer lugar, la acción sobre la conciencia y el individuo, no menos crucial. En efecto, para el caso árabe es precisa la conjunción de un esfuerzo a través de la organización y una educación de la conciencia individual. Si emprendemos sólamente la primera acción, eficaz y rapida, resultaría parcial y superficial; si la segunda, nos llevaría a la exaltación del individuo y su propio egoísmo por vía del utopismo y la anarquía, además de resultar demasiado lenta. Unidas ambas, podrían producir milagros.

Resulta evidente, por ejemplo, que la revolución, en el sentido clásico del término, sólo sería una ilusión durante un tiempo más o

menos largo, y que camuflaría las necesidades fundamentales del hombre y de la sociedad árabes, del desarrollo del individuo como ser pensante, responsable y racional. Se producirían aberraciones por parte del poder y de sus ejecutores, se podría caer en el culto a la personalidad (que en Rusia hundía sus raíces tanto en una cierta personalidad básica como en un medio social frustrado, habituado a la pasividad, deficiente desde el punto de vista de la inteligencia crítica), así como en los odios y los celos interpersonales; en resumen, en las carencias de la personalidad profunda. Por otra parte, estancarse en la inacción, la inercia productiva o las clamorosas injusticias sociales, con el pretexto de que deben cambiar primero las mentalidades, resulta absolutamente inaceptable.

Sin perder de vista la necesidad de introducir instituciones de progreso, de cambiar las estructuras objetivas, políticas, económicas y sociales, apostar más o menos enseguida por una *educación* del individuo. Cualquier ideología, cualquier esfuerzo organizativo, cualquier revolución, deben pasar por el filtro de una mutación del alma por medio de la afirmación de nuevos valores en el individuo y la sociedad, a un nivel mucho más profundo del que pudiera afectar a ninguna otra acción institucional. Sin ello, todo se vería neutralizado por un espíritu rutinario e irracional casi inmanente, empequeñeciendo al hombre aplastado por la organización, ese hombre que es la realidad auténticamente concreta de la historia.

Permitir el desarrollo de los individuos racionales y conscientes es posibilitar que cada uno de ellos sea un foco irradiante de iniciativas y no un peso inerte llevado por una organización compuesta, a fin de cuentas, por hombres. Cada cual se convertiría entonces en un valor, tanto metafísico como humano y social, aprehendido como mundo organizado y válido. Así pues, en todo proyecto de progreso y desarrollo intervendría, junto a la ecuación del número, y paralelamente a toda pretensión de dominar el instrumento y el objeto, una tonalidad cualitativa que apunta al enriquecimiento del mundo de las relaciones humanas y tendría justamente, por un efecto concomitante o recurrente, un mayor dominio del objeto. Entonces se haría sentir en la balanza todo el peso de la inteligencia, de la civilización y de la belleza, así como del saber hacer y del trabajo eficiente.

La depreciación colonial de la personalidad psíquica en el Magreb

No sería mostrarse malevolente constatar la omnipresente incapacidad de nuestras sociedades. El campesino ya no sabe trabajar sus tierras, ni el gran propietario sus dominios, ni el industrial racionalizar su empresa, ni el intelectual pensar o crear. En una cualificación formalmente similar, en una situación más o menos igual, el hombre occidental da pruebas de mayor ingenio, destreza y competencia. En el orden de las relaciones sociales y humanas, muchos tienen la sensación de que las cosas van al encuentro de sus aspiraciones: en el ámbito profesional, el favoritismo prima sobre la valía personal, la arbitrariedad es dueña y señora de la empresa, la granja o la oficina; la dureza de las relaciones humanas y jerárquicas es mucho más palpable que la «simpatía» congénita —verdadera o falsa— de las sociedades tradicionales, expresión de una ingenuidad original y, sobre todo, de una humildad o pasividad ante el poderío y el brillo civilizador. Existe una excesiva presión social sobre el individuo, una falta de madurez del yo, una carencia de falcutades razonadoras y lógicas, etc., rasgos todos ellos que el observador externo nota de inmediato y el interno experimenta confusamente en su simple rebeldía de hombre. Tales rasgos deben situarse en una visión de la personalidad de conjunto, explicados tanto en función del legado cultural y mental como de la situación objetiva, con la certeza de que algunos elementos son constantes y otros evolutivos, y de que basta poca cosa para que el mismo hombre o la misma sociedad se comporten de modo distinto en situaciones distintas. De no tenerlo presente, chocaríamos indefectiblemente con el escollo de la depreciación —que puede derivar en racismo— o de la autodepreciación.

No podemos dudar de la existencia de estos dos fenómenos en la sociedad magrebí, por ejemplo. En la época colonial, el árabe —entiendo por árabe al magrebí— era sinónimo de defectos capitales: pereza, culto a la fuerza, suciedad, falta de ternura... Algunos elementos, aislados de la estructura psíquica general donde cumplen una función y son compensados por otros o bien desvinculados de su contexto económico y social, resultan chocantes para la mente colonial y generan de inmediato una imagen parcial y falseada de la

realidad. Pero aún hay más. Un breve psicoanálisis del colonizador medio mostraría que la confrontación con civilizaciones a las que juzga inferiores, desde una situación de fuerza, libera una imagen arcaica y pueril del propio yo y favorece las compensaciones del sentimiento de inferioridad que subyace en cada uno de nosotros. El propio campesino lorenés o aquitano —o portugués o de cualquier otra parte—, tan representativo de una tradición de trabajo y de tranquila modestia, se convierte en un megalómano cerrado a los demás, profundamente egoísta. Todo ello porque la superioridad social y política del colonizador le impone casi vivir según la vanidad y la pseudograndeza. Pronto es imbuido por la ficción de su superioridad, ya no sabe prescindir de ella, llevándola como una cruz y como una alienación permamente, lo que explica el hondo sufrimiento de un gran número de colonos cuando se vieron amenazados por la descolonización. Hecho capital: defendían mucho menos sus privilegios económicos o políticos que los psicológicos. Por eso resistieron con más empecinamiento los pequeños intereses que los grandes.

El colono era un ser afectivamente frágil y escasamente maduro. Entremezcló la sensualidad musulmán con sus represiones, la virilidad magrebí-mediterránea con sus defensas. Representaba, en suma, una síntesis caricaturesca de lo oriental y lo occidental, es decir, un debilitamiento o, por el contrario, una exaltación de cada una de las dos estructuras arrancadas de su base. Su sexualidad era generalmente heterónoma; pero la represión y su regulación, mediocres; de ahí el carácter anárquico, más físico que psíquico, de dicha sexualidad. Su agresividad, escasamente reprimida, podía degenerar en abierta y descontrolada, a imagen del modelo arabomagrebí de la época. El colonizador temía la violencia individual araboberéber, que en sus capas populares derivaba de un cierto desconocimiento del valor de la vida, de una profunda frustración y, como veremos más tarde, de unos sistemas de valores y unas representaciones históricas heredados. El colonizado despreciaba, en efecto, al colonizador desde su arquetípica virilidad agresiva; imbuido del mito de su propia gloria, de su superpotencia sexual y de su capacidad para poner en juego su propia existencia sin mayores problemas, no respetaba al colono en ninguno de los dos aspectos, ni como individuo ni como pieza de una organización colectiva de la fuerza. A su vez, el

colono despreciaba al metropolitano por su «blandura», asimilándolo a una mujer.

En el punto en que nos encontramos, la recíproca adaptación entre colonos y colonizados en el Magreb enriqueció y empobreció al mismo tiempo a ambos protagonistas. El colonizador fue muy poco influido por el Islam aristocrático, burgués o culto porque no lo conocía ni deseaba conocerlo: todo aquello en lo que había basado la ficción de su superioridad corría el riesgo de derrumbarse de haberlo confrontado a aquél. Inversamente, interiorizó ampliamente elementos de la mentalidad de las clases social e intelectualmente subalternas, que le tranquilizaban en cuanto a la imagen que se forjaba de sí mismo. Cuando el subalterno permanecía en el lugar que le correspondía, el colono era capaz de mostrarse generoso, ecuánime y humano, mucho más de lo que era respecto a sus congéneres el propietario «indígena» o de los que es a veces el burócrata actual. Sociedad nueva, multirracial, abierta a todos los apetitos, la colonial magrebí era una sociedad de advenedizos. De ahí su espíritu pseudoburgués, esa falta de gusto en las construcciones, esa tendencia a exhibir la prosperidad. En este terreno, colonizador y colonizado se parecen extrañamente: ninguna sencillez, ningún proyecto espiritual, pero sí un robusto sentido vital; todo eso les unió en su visión del mundo. Así, se debe interpretar la descolonización como una liberación general: permitió ciertamente liberar al colonizado, pero también al colonizador, reinsertado, por la fuerza de las cosas, en un mundo más normal y equilibrado.

Por encima y más allá de las difusas reprentaciones del sentido común, se produjo en Argelia, durante el apogeo de la colonización, una visión coherente que se pretendía científica de la estructura de la conducta del argelino. En un excelente capítulo de los *Damnés de la terre*, titulado «De la impulsividad criminal del norteafricano a la guerra de liberación nacional», Frantz Fanon analiza y destruye las teorías de la escuela psiquiátrica de Argel, animada por el profesor Porot. «Antes de 1954 —afirma— los magistrados, policías, abogados, periodistas y forenses convenían de manera unánime que la criminalidad del argelino era un auténtico problema». Se habría demostrado que el argelino «mataba con frecuencia, salvajemente, por nada» o por poca cosa. Esa agresividad masiva y exteriorizada bajo las formas más extremas, esa impulsividad permanente y a menudo

homicida, la explicaron primero a través de una cierta estructura de la personalidad: el norteafricano es violento, hereditariamente violento, ignora la vida interior, su emotividad es nula, es crédulo, testarudo, infantil y altamente deficiente en el terreno intelectual. Más tarde, se sistematizaron aún más dichas conclusiones al proclamar como base explicativa el concepto de primitivismo de sustrato biológico. El comportamiento impulsivo e irracional del argelino y más generalmente del magrebí e incluso del africano sería, en el fondo, coherente y determinado por ciertas posibilidades biológicas: la vida mental estaría gobernada no por el córtex, sino por el diencéfalo, elemento arcaico del encéfalo y centro del instinto puro.

No perderemos el tiempo refutando tales teorías, que se condenan por sí solas por sus excesos y, más aún, por su irrelevante valor científico. Por el contrario, retendremos la notable argumentación de Fanon respecto a los orígenes de dicha criminalidad, una vez trazadas sus justas proporciones. Para Fanon, la situación colonial, alienante y frustrante, exaltaba la agresividad y la hacía volverse contra el hermano en lugar de hacerlo contra el enemigo histórico y objetivo. Cada argelino hacía de pantalla entre su hermano y el colonizador, enmascarándole la verdadera situación. De ahí el efecto inmediatamente desalienante de la revolución: el mismo hombre que alzaba su cuchillo porque le habían sisado un kilo de sémola presta su casa y su asno a los combatientes y acepta con una sonrisa en los labios la pérdida de todos sus bienes. No cabe afirmar que dicha transformación de la conducta se debió únicamente al efecto de liberación que suscitan las guerras y los períodos de agitación. En todos los países liberados, la agresividad popular anárquica se reabsorbe milagrosamente tras el cese de las hostilidades. Ello es debido a que la dignidad, la normalidad, la racionalidad y la humanidad del comportamiento sólo son posibles en una sociedad nacional homogénea. Añadiremos que la época de la independencia proyectó concretamente al magrebí hacia un destino humano acercándolo a un Estado, infundiéndole un ideal colectivo e integrándolo en una comunidad que era la suya y que había recobrado el alma, encuadrándolo en un grupo de hombres salido de la tierra y, por qué no, permitiéndole acceder a la posesión, a la esperanza y a un mundo de posibilidades. Así pues, el individuo ya no andaba perdido en la nada, se proyectaba en un campo de valores, se desalienaba, se reen-

contraba, volvía a hallar el vínculo comunitario y humano, recobraba la conciencia de sí mismo como centro de la responsabilidad. La absurda agresividad intrasocial se disuelve en sí misma con la reconquista de la historicidad, es un hecho innegable. ¿Puede decirse, con todo, que nuestra personalidad se ha liberado totalmente de sus fantasmas? «La liberación total —dice Fanon— es la que afecta todos los sectores de la personalidad». Si bien es cierto que el contexto de dominación colonial explica muchas cosas y que la agresividad magrebí de aquella época, real aunque exagerada, se encuentra normalizada hoy en día, no lo es menos que existe aún irracionalidad, impulsividad, un déficit intelectual en nuestra personalidad, elementos de debilidad todos ellos, de los que hay que buscar las causas en nostros mismos, en nuestra falta de experiencia histórica, en ciertas falsas representaciones de los valores y en la fragilidad de la educación. De todos hay que tomar conciencia e intentar remediarlos.

No se trata de una autodepreciación, sino de una conciencia lúcida orientada hacia el conocimiento de sí mismo, punto de partida de todo cambio.

Sin embargo, esta autodepreciación existe y ha existido en la conciencia colectiva. Ya Fanon atrajo la atención sobre la interiorización de la mirada colonial: «Somos coléricos, camorristas, malvados... ¡así es!» La dinámica de la revolución disolverá, pensó, tales alienaciones, pero se precisan también la toma de conciencia, el análisis, el discurso. Lo que siempre nos ha sorprendido de la conciencia magrebí, tanto colonial como poscolonial, es la yuxtaposición del narcisismo o el etnocentrismo y la autodepreciación, salvo que con frecuencia los temas que bordean dichas actitudes difieren de un momento histórico a otro. En el pasado, se trataba de la afirmación de la tabla de las viejas virtudes árabes y principalmente beduinas: generosidad, valor, virilidad, sentido del honor; hoy pueden ser el dinamismo económico, el énfasis de las realizaciones, la exageración del valor de la lucha anticolonial, la impresión de ser el centro del mundo. A escala individual, en cuanto un valor cualquiera sobresale, el entorno lo exalta y glorifica, apareciendo el engreimiento, el narcisismo y hasta la megalomanía patológica que lo acechan, lo trituran y matan, por último, su aliento y su alegría.

Desde el punto de vista de la autocrítica, la expresión «nosotros los árabes somos así», retorna como un *leitmotiv* en la queja del al-

ma herida, en la desilusión del individuo o para expresar la rabia contra el entorno. El nosotros árabe sería foco de grandes defectos: falta de unión, ninguna ternura de los unos con los otros, deslealtad, orgullo, duplicidad. Cada vez que el juego de las relaciones humanas, con su cortejo de dureza, injusticia e insatisfacciones, lastima al yo, éste dirige su requisitoria contra el carácter árabe, como si algún maleficio estuviera asentado en él. Deformación subjetiva, ciertamente; pero esta crítica sigue siendo una autocrítica de circunstancias que se eleva sobre un fondo de fidelidad a la personalidad árabe. Más allá de este aspecto disolvente, aunque lúdico y casi rutinario, se perfila constantemente una visión comparativa con el yo europeo y acaso el presentimiento de otros modos posibles de relaciones humanas. A escala popular, puede existir una verdadera huida del yo; existen, sin ninguna duda, múltiples casos de desviaciones. En los medios evolucionados antes afrancesados, la identificación con el colonizador se mezcló siempre en el pasado con un complejo de culpabilidad y de traición. La independencia ha vuelto a nacionalizar dichos elementos, pero, aunque la escisión interior haya cesado, un sentimiento penoso de regresión psíquica y cultural ha ocupado su lugar.

La conciencia del clérigo, por su parte, se hallaba dividida entre la fidelidad hacia el ideal de las virtudes islámicas y la profunda sensación de que lo real era insano, grosero, desordenado e impotente. Así pues, las virtudes islámicas se encarnaron en el europeo, quien, a causa del orden de su vida, su razón y su humanidad aplica los preceptos del Islam que nosotros traicionamos; es el auténtico musulmán, el musulmán objetivo. El intelectual superoccidentalizado de hoy no es comparable a los de antes, nacionalizados o asimilados. Fascinado por un Occidente que, en el fondo, conoce mal y del que no atisba más que aspectos parciales, manteniendo relaciones con la gran tradición cultural islámica a causa de su origen pequeño burgués, orienta toda su capacidad de autocrítica hacia el concepto de Oriente, despotismo oriental, mentalidad oriental... Tiene el sentimiento de un retraso moral, afectivo e intelectual, y piensa que los árabes poseen una conciencia atrasada por causa de la tradición, y que toda la potencia del bien reside en el modernismo. Se observará que en todas estas actitudes de autocrítica colectiva, el grupo que critica destaca un elemento, lo aisla de la totalidad (evolución, virtu-

des islámicas, racionalidad de tipo occidental) y lo oculta a sus compatriotas, pero se sobreentiende que él, el grupo o el individuo en cuestión, posee en el más alto grado las cualidades cuya ausencia o pérdida deplora en los demás. Hasta tal punto que podemos preguntarnos si no nos encontramos en todos los casos más que con una autocrítica, con una identidad global fracasada, fraccionada y segmentada en una diversidad de identidades mutuamente despiadadas.

Nada ilustra mejor la ambigüedad de esta autocrítica, a la vez mala fe y mirada lúcida, que la actitud del político. El político que amó sinceramente a su pueblo, combatiendo por él, llega prácticamente a despreciarlo por ser lo que es. Una conciencia hipercrítica del retraso civilizador, alimentando a su vez una voluntad obsesiva de progreso, desemboca en un pesimismo pernicioso. El pueblo magrebí no está en el neolítico ni en la edad de las cavernas: posee una cierta conciencia política, la común sabiduría de las naciones, el valor de saber vivir en condiciones difíciles y, en muchos aspectos, no está tan atrasado como se piensa. No obstante, algunos dirigentes no cesan de fustigar el anarquismo beréber o el frenesí beduino; burócratas irresponsables y vanos le manifiestan cotidianamente su arrogancia y su desprecio. Sin embargo, esos propios dirigentes políticos no siempre van por delante de sus pueblos, ni en el Machrek ni en el Magreb. Sí lo hacen, si duda, por sus ideas, por el contenido intelectual de su conciencia, así como por sus sistemas aprendidos de teorización y expresión. Pertenecen también a ese pueblo por muchos rasgos de su mentalidad, por su sed de poder, por su subjetivismo y por su demagogia. En otros aspectos, van incluso con retraso respecto a las aspiraciones de la sociedad en cuanto a tranquilidad, razón, equilibrio y mejora de la vida en general; la prueba de ello es que se apoyan en lo más vil y despreciable del pueblo para gobernarlo, y en una contraélite para yugular a otra élite que representa e interioriza mejor que ellos los objetivos de la modernidad.

La verdadera autocrítica debe, pues, alzarse sobre un fondo de sinceridad y simpatía, abarcar con su mirada la totalidad de los elementos, disecar y disociar, pero a fin de unir y avanzar. Pese a que las formas de autodepreciación que hemos visto son sólo parciales y arbitrarias y serían más bien la manifestación, en el mejor de los

casos, de una escasa autoestima; y, en el peor, de una división profunda de la identidad colectiva aderezada con un sentimiento de inferioridad. Incluso en ese caso, persiste un fondo de verdad que tendremos que tener en cuenta para nuestro análisis.

Distintos itinerarios de la autocrítica

A decir verdad, la agudeza y la psicología de los pueblos aplicada a los demás y a sí mismos es una práctica familiar desde siempre entre los árabes. La poesía preislámica es indicativa de los antiguos ideales árabes y de su visión de sí mismos y de los demás. No obstante, ni el *fajr* ni el panegírico son una representación consciente y objetiva del yo. El *fajr* es la glorificación del yo y la afirmación de la presencia de las virtudes beduinas de las *Muruwwa.* Muy a menudo [1], el poeta que practica la jactancia es marginal y desviacionista respecto a su modo social. En la prueba de la soledad y el rechazo, el yo se erige con soberbia para desafiar al mundo; de ahí esos acentos amargos de la *Lāmiyya* de Chanfarā, ese orgullo solitario de ampulosidad megalomaníaca. Pero el yo permanece interiormente amarrado al medio que rechaza: por el contrario, en la imprecación remite a él y es cuando cree desafiarlo que más depende de él. La constelación psíquica que está en la base de la jactancia es siempre, por tanto, la compensación: compensación del yo humillado mitigada con la conciencia de un corte con el medio original. Sin embargo, la dependencia subsiste, pues el yo no manifiesta su propio ser, sino que tiende simplemente a la realización de virtudes interiorizadas elaboradas desde el exterior en el crisol tribal. Este género literario, que es evidentemente una de las expresiones más firmes del narcisismo árabe, se convierte así en apelación al otro como espectador, testigo y admirador de lo que me denegó, de lo que tal vez no soy pero me gustaría ser. El alma árabe se mira en su poesía, precisa y afina allí sus ideales, lanzándose a vivir bajo su propia mirada y en el reflejo de la mirada de los demás.

Varias obras de *Adab* o de historia encierran enfoques analíticos acerca de las virtudes y los defectos comparados de los pueblos. Los

[1] Pero no siempre, ya que el poeta es también el defensor, el portavoz y el propagandista de su tribu. Nos interesa aquí el *fajr* personal y los poetas derivados.

materiales usados datan del siglo II de la H., es decir, de un momento histórico en que los árabes, al perder su supremacía exclusiva, empiezan a dudar de sí mismos. En el siglo I, la dominación árabe sobre buena parte del mundo antiguo permitió ciertamente la eclosión de un orgullo racial que tal vez no había existido hasta entonces, pero dicho orgullo era difuso, simplemente activo y no formulado. Es, pues, a partir de la época abasí y ante el nacimiento de la *Chu 'ūbiyya* o sentimiento nacional y antiárabe persa cuando, librada al juego de las compensaciones, emerge como reacción defensiva una clara formulación del orgullo árabe, asociado a la aparición consciente de una imagen de sí mismo y de los demás. Si en estas obras la exigencia es nueva y si, por otra parte, muchas de las representaciones actuales se proyectan en la época arcaica, subsisten, indudablemente, elementos antiguos, figuras auténticamente ciertas del pasado, recuerdos vivos y suficientemente exactos.

En el *'Iqd*[2], se supone que Cosroes habla de los diferentes pueblos. Bizantinos, hindúes, chinos y turcos son agrupados, cada uno en su ámbito, bajo el báculo de un poder unificado y los tres primeros son civilizados. En cuanto a los árabes «no veo —dice— que posean ninguna de esas cualidades, ni en la religión ni en la vida». Su existencia está hecha de humildad, de penuria, de miseria y, pese a ello, se glorifican. En este cuadro despreciativo pero verosímil de lo que el Islam llamará la *Ŷāhiliyya* o edad de la anarquía y casi de la barbarie, el rey árabe Nu'mān habría opuesto la otra cara de las cosas. De sus compatriotas, destaca «su dignidad, su invulnerabilidad, la fineza de sus rostros, su valor en la batalla, su generosidad, la sabiduría de sus palabras, la agudeza de su mente y su orgullo». Los árabes son un pueblo libre e independiente por vocación. Jamás conocieron la servidumbre, cultivan el buen nombre y cada uno de ellos desea ser su propio rey.

Poco antes de la destrucción del reino de Hira por los persas, una delegación fue recibida por el rey de reyes, que habría incluido sabios y oradores de distintas tribus; la amenaza contra el pequeño reino lajmida era presentada por las fuentes como una amenaza general de la dominación de los árabes. Los oradores alternan la advertencia y el alegato *pro domo*: «los árabes son una nación... que

[2] I, 166- 167.

siempre ha sabido defender su morada... Nuestras lanzas son largas y nuestra vida corta... Pero si reconoce sus méritos, servirán a tu gloria; si los llamas, te sostendrán». A ello, Cosroes replica que faltaron a su lealtad y a sus propósitos, con lo que vuelve la idea de que los árabes son un pueblo de foragidos y fulleros.

En esta visión ambivalente del mundo árabe antiguo se puede entrever, sin duda, el gran debate subyacente entre los árabes y los persas del siglo II, pero es notable que la conciencia árabe haya hecho suyas las críticas que otros le dirigieron y que reconocían como propias. De este modo, la mirada crítica se conjuga con el narcisismo. Esta mirada, la vemos en el Corán, donde se amonesta vehementemente la trapacería beduina. Pero no existe en el Corán complacencia alguna hacia las virtudes dionisiacas del arabismo que pudieran compensarlas. Al fundar un nuevo mundo de relaciones humanas orientado desde otra óptica, rompe radicalmente con el pasado y, en particular, forja el concepto de *Ŷāhiliyya.* Con todo, esta edad de la ignorancia o la violencia tenía, junto a su furor, su prestigio y su belleza que los árabes siguieron cultivando durante el siglo I. Así, más allá del Islam, los ideales del preislam persisten y los modelos humanos que son su soporte animan las recopilaciones literarias y los florilegios poéticos. Ante el ascenso de la *Chu'ūbiyya,* Ŷāhiz defiende a los árabes. Sopesando él también los méritos respectivos de las naciones, avanza que los hindúes compusieron libros anónimos, que los griegos fueron maestros de la filosofía y del arte de la lógica y que los persas son buenos oradores, pero que su expresión extrae su fuerza de la deliberación y la reflexión previas [3]. Los árabes comparten con ellos el genio del verbo, pero desde la espontaneidad, la inspiración y la ausencia de todo esfuerzo. Su lengua es la más bella de la tierra y el más bello idioma árabe es el de los beduinos [4].

Geógrafos y eruditos han multiplicado las observaciones acerca de la psicología de los pueblos. El orgullo de la lengua y de la religión no siempre les ciega, sino más bien lo contrario. Los árabes se distinguen por su celo envidioso; los beréberes por su irracionalidad y salvajismo; los negros, por una puerilidad sin igual...

[3] *Bayān,* III, 14 y ss.
[4] Ibíd. I, 110.

Parece que los árabes hayan presentido siempre más o menos claramente que las virtudes beduinas eran ambiguas. Ello explica la permanencia de un juicio también ambiguo sobre el mundo beduino, unas veces despreciativo y otras laudatorio. No existe duda alguna de que la personalidad básica original está edificada en una constelación agresiva, desde el miedo a la humillación, desde todo ese famoso «código de honor» que diversos autores han analizado, ni de que está basada en una estructura dionisíaca. Dicha personalidad arcaica vendría explicada por un cierto número «de instituciones primarias» de las que la estructura tribal resulta la más decisiva.

Es cierto que el Corán se volvió contra ella, aunque en algunos componentes sea también tributario. Pero incluso fuera del espacio psíquico coránico, lejos del medio quraichī que ya se había convertido a un sistema más regulado de conducta, *el propio mundo beduino* siempre presentó la otra cara de las cosas, es decir, la aspiración hacia el *Ḥilm* (el dominio de sí mismo), la razón y el perdón de las ofensas. Una de las figuras más fascinante de aquel mundo en la época primitiva islámica fue al-Anaf b-Qays, jefe de la poderosa tribu de Tamim, hombre razonable y moderado como pocos. Controlar la ira y manifestar un ánimo equilibrado, tal era el eje de su comportamiento. Su vida fue la personificación de lo que podía producir la represión del instinto agresivo, una victoria sobre el yo y más allá del propio yo, así como sobre la presión del sistema exterior en cuanto suponía una superación de la idea de honor. Es cierto que su comportamiento representaba lo opuesto al comportamiento árabe medio; pero si, junto a otros, era admirado, es porque la aspiración al dominio de sí mismo coexistía con las aspiraciones contrarias en la conciencia colectiva. Inversamente, si la rudeza de 'Umar I era sentida como tal, es porque aunque era la norma, no suponía lo ideal. Así pues, el mundo beduino revelaba otra esfera en lo más profundo de sí mismo, más allá del ámbito ordinario de ideales, una esfera vacilante y estrecha de ideales mucho más amplios y humanos, que era signo de hombre superior y se admitía por ellos, pero no por todos. El mismo Profeta era el espléndido superyó del pueblo árabe, que definía la auténtica moralidad, pero en nombre de Dios. Al-Ahnaf o Mu'āwiya eran superyoes profanos erigidos en la conciencia que tenía el pueblo árabe de su impulsividad y sus defectos. Los admiraba, pero como para asombrarse y volver después a sí mismo.

Sin embargo, la personalidad básica arabobeduina era lo bastante firme, atractiva y resistente como para haberse impuesto en cualquier época, completamente o por pasos, a los diversos mundos sedentarios, urbanos o aldeanos, aristocráticos o populares. Los ideales beduinos se habían introducido en las cortes califales y en la propias obras literarias donde se vertía el menos púdico de los desprecios sobre los «zafios A'rāb», eran exaltados y sus valores, cultivados. Ibn Jaldún se irritaba con sus instintos predadores, completamente hostiles a la civilización, pero admiraba su vocación imperial, la fuerza de aquella solidaridad consanguínea que sabía cosechar el poder sobre los hombres. El mundo urbano del Magreb, en sus clases elevadas, rechazaba en la época colonial al mundo beduino por sus horizontes de barbarie y penuria, pero su personalidad básica estaba marcada por mil rasgos de dicho mundo. Hasta tal punto, que todo estudio de la personalidad básica dentro del área cultural árabe se enfrenta obligatoriamente a este problema de la persistencia de los sistemas beduinos, de sus desviaciones, de sus invasiones o sus retrocesos.

II
LA PERSONALIDAD BÁSICA

El concepto de personalidad básica, elaborado por Kardiner y su escuela [1], resulta, por muy cuestionable que sea, un cómodo instrumento de análisis. La crítica que desarrolla Kardiner de la teoría psicoanalítica de Freud bajo su doble aspecto de dinámica de la personalidad y de psicología social, es absolutamente destacable, aunque no nos parezca mermar la validez de la tricotomía freudiana del ello, el yo y el superyó, básicamente perceptible en la patología, pero sin duda también presente en la personalidad normalmente integrada. Lo que resulta interesante de la visión de Kardiner es que sobrepasa todas las nociones del sentido común acerca del carácter nacional y la psicología de los pueblos. «La personalidad básica es la configuración común de todos los miembros de una cultura», dice Dufrenne, tomando esta última palabra en su sentido antropológico. Así pues, dentro del comportamiento de cada uno, es el denominador común de todos los miembros del grupo. La personalidad básica, como observa también Mikel Dufrenne, sólo es uno de los componentes de la personalidad total del hombre, resultado de la acción sobre él de las instituciones sociales. Junto a aquélla, cada cual está dotado de una naturaleza humana que le vincula al destino universal, así como de un carácter individual que hace de él un especimen único.

Sabemos que, para Kardiner, esta instancia parcial del ser que es la personalidad básica está condicionada por lo que llama «institu-

[1] Kardiner, *The Individual and his Society*, traducido al francés con el título de *L'Individu dans sa société*; *The Psychological frontiers of society*. Véase además Mikel Dufrenne, *La personnalité de base*, y Roger Bastide, *Sociologie et Psychanalyse*.

ciones primarias», donde entran en juego las disciplinas de base, las motivaciones económicas y la orientación general de la actividad de grupo. A su vez, genera instituciones secundarias como las técnicas mágicas o los sistemas religiosos.

El principal escollo con el que podría tropezar un intento de exploración de la personalidad básica árabe es que nos enfrentamos a una sociedad histórica y compleja. Histórica, porque el peso del pasado es importante, donde pueden adivinarse elementos integrados, otros no adaptados al presente y otros ya muertos; y porque la reminiscencia consciente o las reviviscencias provocadas juegan su papel. Completa, por el hecho de que las condiciones socioeconómicas varían en esta inmensa área sociocultural, porque los sectores sociales dentro de una misma sociedad difieren también y porque los grados de influencia del exterior, muy presentes, se dejan difícilmente limitar. ¡Qué diferencia entre el árabe beduino sedentarizado de Kufa en el siglo I de la H. y el mismo beduino iraquí del siglo XVIII!; pero también, ¡qué distintos el beduino tunecino de 1930 y el burgués urbano de Túnez de la misma época! ¿Qué puntos comunes existen, por otra parte, entre un montañés cabila y un artesano de Fez o de Damasco? En la cultura araboislámica premoderna y unificadora, se yuxtaponían las múltiples culturas antropológicas según sus determinismos sociogeográficos. Ahora bien, el inconsciente es mucho más tributario de las realidades inferiores que de la alta conciencia cultural. Si acaso, se podría, tal como hizo Berque [2] para el Magreb colonial, operar un corte a través del «sistema magrebí», donde aparecerían cuatro personalidades básicas asociadas a cuatro medios humanos globales: sedentarios montañeses bereberófonos, beduinos arabófonos, ciudades islámicas tradicionales y suburbios obreros, con influencias y parentescos entre sí. Pero si el dominio colonial ya dislocó algunas de esas zonas, ¿qué decir del período posindependencia en que todos esos sectores se encontraron atrapados, descentrados y proyectados hacia el crisol de una modernidad nacional a la vez destructora y unificadora? Resulta difícil aplicar tal cual en la actualidad el esquema kardineriano en el Magreb y *a fortiori* en el conjunto del mundo árabe. Sin embargo, el propio Kardiner, que

[2] «Le Maghreb d'hier à demain» en: *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1964. Aunque el punto de vista de Berque sea el de la sociología descriptiva y no el de la psicoanalítica.

aplicó su método sobre todo a pueblos primitivos como marquesianos, aloreses o comanches, lo intentó con una ciudad de los Estados Unidos, Plainville, y lo intentó con Occidente considerado a un cierto nivel como cultura particular. Otros, como Fromm [3], desde una perspectiva muy distinta a la de la psicología del yo, utilizaron la concordancia establecidad ya por Abraham entre la fijación en la etapa anal y la tendencia a atesorar, para hacer surgir un tipo humano ahorrador, individualista y ordenado, representado por el burgués occidental entre los siglos XV y XIX y continuado con el pequeño burgués de hoy.

Es decir, a pesar de todas las reservas precedentes, el esbozo de una personalidad básica dentro de un vasto campo cultural es posible a condición de ser flexible: se puede trazar para unidades tales como el mundo árabe (con sus variantes de Machrek y Magreb), el África negra, América del sur o ese conjunto geográfico y humano que es el mundo mediterráneo. No obstante, a tales niveles de extensión, hay que renunciar evidentemente a todo rigor descriptivo o explicativo. Por eso, vamos a intentar aplicar el concepto de personalidad básica, concebido de manera no ortodoxa y enriquecido con consideraciones históricas y políticas, al caso de un área restringida: Túnez.

EL CASO TUNECINO: INSTITUCIONES PRIMARIAS

Túnez ha sido siempre un país agrícola y pastoril. Es también un país mucho menos marcado que el resto del Magreb por el fenómeno tribal. En la época romana, *África* representaba esa África regular, sedentaria y controlada por el Estado. Salvo en el sur, abierto a las incursiones nómadas, el elemento beréber era generalmente destribalizado, organizado y en vías de romanización. No es propiamente en Túnez donde estallará la resistencia a la invasión árabe, sino a partir de la Numidia y del Magreb central: al contrario, agricultores y sedentarios, deseosos de vivir bajo la férula de un cualquier orden estatal, apelarán en un momento dado a los árabes para protegerse de la acción devastadora de la Kahena.

[3] *La Crise de la psychanalyse*, ediciones Anthropos.

Bajo la dominación árabe, la actividad agrícola no se detuvo y se completó a partir del siglo IX con una importante actividad comercial en las ciudades, consecuencia de la participación del país en un mundo islámico en plena expansión. En el campo de la civilización, Túnez se orientaliza e islamiza. No obstante, el equilibrio económico-social se rompe en el siglo XI por la irrupción en masa de los beduinos hilalíes. El país se beduiniza ampliamente: salvo en ciertos islotes, el mundo rural experimentará hasta la época colonial una marcada preponderancia del elemento, el género de vida y los valores beduinos, particularmente expansivos. Pese a que, por su parte, y en oposición a ese mundo, la civilización urbana se organiza en el siglo XIII, esencialmente en la ciudad Túnez, en torno a artesanos, mercaderes y hombres de ciencia.

A partir del siglo XVI, los elementos turco y andaluz juegan un importante papel; el primero, en la organización del Estado; el segundo, en la de la vida económica —artesanado o agricultura de riego. En el siglo XVIII, la monarquía husánida intenta agrupar a una sociedad heterogénea: se apoya militarmente en contingentes beduinos y en mercenarios, pero también en el factor turco durante casi un siglo. La burguesía urbana de los *Baldī* representa a la sociedad civil obediente y coherente, pero que no participa en la dirección de los asuntos importantes. Si bien el Estado es acatado en las ciudades, es preciso en el campo emplear la fuerza para recaudar impuestos. La unificación del país en torno al Estado se acelera en el siglo XIX, pese a esporádicas y a veces violentas revueltas. En vísperas del establecimiento del protectorado francés, contamos con las siguientes estructuras sociales:

Encontramos en la cúspide a la familia beylical, en cuyo miembro de más edad reside la soberanía. La aristocracia gubernamental (*majzén*) que la rodea, medio militar y medio burocrática, está compuesta por mamelucos vinculados a menudo con la familia reinante a través de alianzas matrimoniales. Sin embargo, diversos elementos autóctonos, generalmente de origen provinciano, se infiltraron en dicha aristocracia de Estado: bastaba que una sola persona accediera a una función gubernamental para que se constituyera y perpetuara su linaje, todo ello unido a un patrimonio territorial que mantenía su rango.

La clase social *majzén*, nacida del servicio al Estado y con sus dos sectores, posee una mentalidad específica basada en la búsque-

da de favores y un espíritu de servilismo cortesano. Junto a ella, se desarrolló en el ámbito social el patriciado urbano de los *Baldiyya*, con sus tres ramas: autóctono puro; es decir, araboberéber, andaluz y turco.

A lo largo de todo el siglo XVIII y hasta 1830, momento capital de la expansión europea en todos los terrenos, la clase burguesa, a la sombra del orden husánida, se enriqueció en los negocios, no obstante, con el descenso de la actividad comercial hacia dichas fechas y la ampliación del poder del Estado sobre el corpus social, su fracción más dinámica se lanzó a invertir sus rentas en bienes raíces y a buscar el honor social a través de las funciones religiosas y universitarias. Los valores de prestigio no estaban ligados, en efecto, al dinero, sino al ejercicio de un poder cualquiera, político o espiritual. Así, la clase superior de los *Baldiyya* se trocó en aristocracia civil y religiosa, aliándose también con el poder de turno. Desde el punto de vista de la mentalidad, se consolidaron en dicha clase, durante aquel tiempo costumbres y tradiciones urbanas, con tres variantes que se convirtieron entonces en dos: la autóctona andaluza y la turca, que traducía religiosamente la bipolarización en torno a los ritos malikí y hanafí. Preservadora del ideal islámico, esta clase posee un sistema de valores pacíficos, alejado de todo sentimento bélico y contrario a la violencia (aunque los valores de coraje están muy netamente marcados en el polo de origen turco). Prudencia, parsimonia, apego al orden, a la religión, a la tradición, desprecio del beduinismo y de la ruralidad, gran consideración por la antigüedad del linaje, así como por la ciudadanía, valoración también de la propiedad privada parecen ser los elementos de la estructura mental de la burguesía. Pese a todo, no podemos hablar aún de una clase cerrada, ya que un buen número de sus figuras más notables son de procedencia provinciana. Ahí también una persona puede por sus cualidades acceder al orden de las ciencias religiosas, fundar un linaje que se integrará en la aristocracia tunecina y que, al romper con sus orígenes, se forjará una conciencia patricia y tunecina [4]. Es decir, que la conciencia geográfica de dicha clase, a causa de la existencia de un Estado unificado, no estaba restringida aún a la capital, fenómeno que aparecerá con la colonización y en relación con la dislocación de la imagen sociogeográfica del país.

[4] Es decir, apegada a la capital, Túnez.

Las clases populares urbanas estaban compuestas principalmente de pequeños artesanos y pequeños comerciantes que trabajaban en la medina o en los suburbios y que vivían en éstos, pero existía asimismo un mundo de clientes y comisionistas, un hampa urbana de desocupados, habitantes del mundo rural desterrados de sus tribus, así como elementos también en contacto permanente con una colonia euromediterránea bastante importante en Túnez.

El mundo rural se articulaba en torno a dos polos: beduino-tribal y aldeano-campesino con preeminencia, como ya hemos dicho, del primero [5]. Si el segundo elemento vivía en estado de vasallaje con las diversas aristocracias urbanas o gubernamentales por el hecho de que éstas le imponían contratos de aparcería (sólo en el Cabo Bon y en el Sahel existía un peuqeño campesinado «libre»), el elemento beduino era prácticamente autónomo, salvo en el norte. Organizado en tribus prácticamente antagonistas, vivía bajo el régimen de propiedad colectiva. La solidaridad horizontal, que aglomeraba a los miembros de una misma tribu frente a la totalidad del mundo exterior, venía acompañada, en sentido contrario, de una estratificación interna que distinguía al paisano anónimo y sin bienes personales del aristócrata beduino rico y poderoso, de acuerdo con una dialéctica puramente social.

El mundo popular, urbano o rural, vivía a fines del siglo XIX y seguirá viviendo bajo el Protectorado e incluso en la fase posterior a la independencia, aunque con algunas mejoras sensibles de su suerte, bajo el signo de la penuria. El hombre estaba y sigue estando tan próximo a la muerte, al sufrimiento y a la influencia de la naturaleza (frío, calor...), que sus estructuras mentales se encuentran ciertamente marcadas por todo ello. A ello cabe añadir el vigor de las representaciones tribales donde, junto a un cierto sentido del honor, se marca una tendencia a la rapiña y al desprecio por los compromisos. En el terreno religioso, observamos la importancia de la devoción morabítica y de las creencias de tipo mágico.

El Protectorado francés, al acaparar a partir de 1907 la parte esencial del poder y permitir que se hundiera la economía pastoril y artesana tradicional, no alteró de forma consciente las estructuras sociales ni las superestructuras relativas a las costumbres y a la reli-

[5] No desde un punto de vista numérico, sin embargo.

gión. La propiedad privada, *melk*, se consolida en detrimento de los bienes *habices* y de las tierras colectivas, de lo que se aprovecha la aristocracia urbana. Asistimos igualmente a la fusión de diversos sectores de la antigua clase dirigente. Si la casta de los mamelucos se viene abajo con el hundimiento de su poder y la abolición de la esclavitud, los sectores autóctonos de la aristocracia gubernamental, por contra, se alían con la aristocracia religiosa (clase superior de la vasta burguesía de los *Baldiyya*), cuya vieja escisión en dos polos, el árabe y el turco, pierde toda verdadera significación. Familias ministeriales y clericales se reparten la dirección de la sociedad, unifican salvo en algunos detalles sus modos de vida y participan de una idéntica conciencia de clase. Mantienen su primacía a través del ejercicio de funciones administrativas y religiosas, pero también por la consolidación de su patrimonio territorial. En cuanto a la aristocracia beduina, pierde terreno, pero tiene el apoyo del poder francés, si bien la masa de beduinos, desposeída, sufre el éxodo hacia las ciudades y el empobrecimiento.

Surgen nuevas clases. Una burguesía de origen provinciano, argelina y a veces turca que, ejerciendo las profesiones liberales y gozando de una independencia económica e intelectual (en relación con los imperativos religiosos difundidos por la Gran Mezquita), adopta los ideales occidentales y, en particular, los franceses: es la que denominaremos burguesía evolucionada. La educación francesa, en el marco de los institutos y colegios, aunque parsimoniosamente dispensada a los autóctonos, sentará las bases para el nacimiento de una *intelligentsia* cuya base social será la pequeña burguesía provinciana, mitad urbana y mitad rural. Esta nueva *intelligentsia,* excluida del *establishment,* animada por poderosos sentimientos reivindicativos y de clase contra la aristocracia dirigente (aunque ello no era exclusivo de aquélla, ya que la misma oposición se ponía de manifiesto en el seno de la Gran Mezquita) y, de una manera general, contra el poder establecido y, por consiguiente, contra el colonizador, organizará a las masas, cada vez más descontentas con el *status* colonial, para finalmente lograr la independencia. De hecho, al margen de los elementos claramente vinculados con el poder colonial, la unanimidad de las categorías sociales apuntaba a la recuperación de la independencia. Este unanimismo rechazó la franca expresión de los antagonismos intrasociales sin impedir por ello su avance, si bien una vez

adquirida la independencia, será la pequeña burguesía casi rural quien se encontrará en el poder a través de sus hijos, intelectuales nacionalistas formados a la occidental.

Este fresco de sociología histórica es de singular importancia para el correcto análisis de las instituciones primarias: economía agrícola, pastoril y comercial, existencia de grupos, clases y medios sociales que construyeron su influencia sobre la conjunción de una base territorial y funciones coercitivas o de prestigio, oposición ciudad-campo, estabilidad y cambio a la vez en las clases sociales, fluidez del mundo popular, importancia del Estado central, despótico pero ineficaz, y una no menor importancia del exterior (imperio otomano, Occidente) en la trama de la vida de la nación.

Pero las estructuras económico-sociales no constituyen más que una parte de las instituciones primarias y son, además, ambivalentes, en el sentido en que designan un marco global a las adaptaciones del yo, al tiempo que marcan su heterogeneidad. La religión y el derecho islámicos juegan también un papel capital en la determinación de la personalidad básica, aunque el culto a los santos debería interpretarse como institución secundaria [6]. El peso de los ideales árabes antiguos, aunque considerablemente modificados, tampoco es desdeñable: algunos de dichos ideales se mantienen vivos en la psique beduina y otros se difuminan por vía de la educación en las capas urbanas superiores. A la influencia del Islam habría que adscribir no sólo el núcleo original de creencias e instituciones, sino también todo lo que se elaboró en el transcurso de los siglos, en particular durante la Edad Media y dentro del contexto oriental, en una interacción con el medio social ambiente y que, una vez heredado, se mantiene con o sin su soporte social original. Están también el monoteísmo, la moral islámica, los rituales, la legislación matrimonial y la herencia, pero también el enclaustramiento de la mujer, la segregación de los sexos y las costumbres derivadas de todo ello: el poder del macho y del padre.

Este último punto es a la vez islámico, árabe, mediterráneo y oriental. Nos introduce en otra serie causal, la de las estructuras del parentesco, donde pronto se observa la preponderancia de la familia

[6] El núcleo religioso, en tanto que es heredado, es ciertamente una institución primaria. No obstante, en tanto la religión es forma vivida y reinventada, se convierte en secundaria.

agnática, particularmente en el medio urbano y burgués. El niño vive en una célula ampliada a los tíos paternos, los abuelos y los primos, y no percibe fácilmente en este vasto medio su propia familia nuclear. Los matrimonios entre primos hermanos son muy frecuentes y permiten preservar el patrimonio, si bien las relaciones con la parentela materna siguen siendo bastante distendidas.

Las disciplinas básicas que sufre el niño están impregnadas de dicho contexto sociológico, religioso y cultural. La aplicación del test proyectivo de Louisa Düss en niños tunecinos de condición social media y, paralelamente, en niños europeos de condición modesta que vivían en Túnez, aportó resultados particularmente interesantes [7]. Según el autor, «ambos tipos de educación no son fundamentalmente distintos, al menos en este país: al incluir valores procedentes de un mismo monoteísmo espiritualista de base, se dispensan en familias donde el padre es el valor dominante, donde los ascendientes y colaterales ocupan un lugar importante y, de un modo general, la textura patriarcal permanece perceptible; la diferencia radica en que lo que es explícitamente institucional en los tunecinos es sólamente "moral" entre los europeos. La atención a los pequeños es buena, tan sólo limitada por las posibilidades materiales; el trato afectivo es abundante; la madre tiende a ser la esclava de sus hijos y también, además, a servir de amortiguador entre ellos y el padre. Éste se convierte en el polo represivo, temido y respetado en la medida en que crece su progenitura y utiliza el castigo físico. La represión de la sexualidad es, en particular, notable. El marco educativo básico es, por consiguiente, innegablemente común».

Precisemos que el destete del niño tunecino es tardío (de los diez meses a los dos años), así como su higiene anal. Se puede hablar, pues, de disciplina laxa a este respecto y, por lo demás, confirma esta apreciación al consignar frustraciones relativas al destete y conflictos entre los europeos, aunque el grupo tunecino se adapta bien. Los europeos dan pruebas igualmente de una mayor fijación anal. «Podemos atribuirlo —dice— Camilléri, al hecho de que el control y la represión de los esfínteres son más precoces y rigurosos

[7] Carmel Camilléri en: *Travaux du Centre national d'études et de formation pédagogiques*. Cuaderno nº 2, marzo de 1964, Túnez. Los europeos son de origen mediterráneo, italianos o malteses.

entre las familias europeas». No obstante, se observa un claro incremento de la posesividad a medida que la edad de la pubertad se acerca; ello estaría ligado al contexto económico, al sensibilizarse los tunecinos, con la edad, a las «frustraciones objetuales cuyo origen es su bajo nivel económico».

Existen, pues, diferencias radicales entre la educación del tunecino y del europeo, pese a unas condiciones sociales y materiales similares. Tales condiciones son más mediocres en el tunecino medio, lo que crea frustraciones más marcadas, que da a su vez un sentido «realista» a las angustias infantiles del tunecino y algo así como una carencia imaginativa. Del mismo modo, las particularidades de la familia casi patriarcal tunecina, al constituir un mundo cerrado en sí mismo, frenan la iniciativa del niño y producen una intensa fijación familiar, así como una propensión a contar pasivamente con los padres. La fuerte autoridad que posee el padre aviva la agresividad y la ansiedad del niño, particularmente del mayor que goza de un estatuto de superioridad sobre los menores y al que rodea un aura de respeto. Dicha ansiedad se traduce, a nuestro juicio, por la frecuencia de la enuresis, particularmente en el medio burgués urbano, donde tiene otras causas aparte de la del miedo al padre. Si generalmente la madre popular representa el polo de la ternura, sucede a veces que dentro de la burguesía no lo exterioriza, bien por efecto de un pudor que frecuentemente reprime las demostraciones de ternura, bien porque al ser y considerarse objeto sexual, deja al niño al cuidado de los sirvientes o bien porque, al sentirse asfixiada e inferior en la familia del marido, prolonga y mantiene sus lazos con su propia familia. Este *status* de huésped de la mujer burguesa en la familia de su marido es tal vez un fenómeno transitorio, cuyo apogeo se situaría entre 1930 y 1950, en un momento bisagra en que la mujer, al haber adquirido una relativa libertad de circulación, pudo concretar sus vínculos con su familia de origen mucho más de lo que había podido hacerlo su madre o su abuela. En la actualidad, tales vínculos son más fuertes que nunca a causa de la liberación masiva de la mujer, pero son compensados por el nacimiento de un sentimiento solidario y responsable de la mujer en su hogar, estrechamente relacionado con los progresos de la familia nuclear.

El estudio de Camilléri constataba la escasa frecuencia en ambos grupos de la expresión del complejo de Edipo, aunque resulta

significativo el hecho de que aparezca cuatro veces más entre los europeos que entre los tunecinos, lo que se explicaría fácilmente por la mayor afirmación entre los primeros de la pareja conyugal como marco familiar. Por otra parte, la exteriorización de la ternura y el amor en las relaciones de la pareja es lícito en el primer caso y fuertemente reprimido en el segundo: «La valoración del padre dentro de la familia no basta para condicionar el complejo de Edipo. Es preciso además que se trate de un grupo afectivo como es el caso del conyugal». Sin embargo, este estudio viene limitado sociológicamente al mundo urbano casi popular y encuentra además otros sesgos por donde se introduce el complejo de Edipo. La identificación con el padre, muy fuerte entre los tunecinos, conjugada con la interiorización de los valores culturales del honor y la virilidad (al ser la mujer un objeto amenazado por el deseo del hombre que se debe defender), suscita los celos del hijo por su madre y, como por poderes, por su padre. El vigor de los lazos afectivos que conserva la madre en los medios aristocráticos o burgueses, sobre todo con su familia de origen, tal como hemos visto, puede despertar una violenta hostilidad en el niño respecto al abuelo o al tío maternos. Este último es el macho de la familia, mimado y admirado por sus hermanas, en el que han podido proyectar secretamente en ocasiones una libido frustrada por matrimonios de conveniencia. La madre puede percibirse, por tanto, como amante de su hermano y el complejo de Edipo se fija entonces en el tío materno.

El test de Louisa Düss, aplicado a preadolescentes de doce a catorce años, pone de relieve la «degradación» de las reacciones: incremento de las actitudes de inadaptación, respuestas pesimistas, celos fraternos, temor a los padres y ansiedad tanto hacia la sexualidad como hacia la agresividad respecto al padre. Estos cambios son imputables a las particularidades de dicha edad preadolescente en que la personalidad entra en crisis, pero también podrían significar un desfase en los métodos educativos. A este respecto, dicho marco sería más representativo de la época en que nos situamos por ahora, es decir, la de los años cincuenta.

La educación del niño y del preadolescente muestra una cierta dejación parental entre las clases populares. La intervención violenta del padre sólo era esporádica y, a falta de una escolarización suficientemente extendida, la educación del niño se llevaba a cabo a

menudo en la calle. La frecuencia de divorcios o de defunciones del hombre entregaban al niño a una madre tierna pero débil, haciendo de él un niño mimado, mal controlador de sus pulsiones, reacio al esfuerzo y de un frágil superyó. Puede decirse con certeza que el tipo humano de delincuente urbano (*Zoufri*) correspondía a un esquema educativo. No obstante, la represión y una educación severa eran continuas e intensas entre la burguesía, pero el niño podía quedar aislado del mundo exterior, incapaz de defenderse más tarde contra las agresiones.

La implantación de la escolarización durante la última fase del protectorado produjo una mezcla social que a su vez suscitó una confrontación entre los valores específicos de las distintas categorías sociales. Resulta un instrumento eficaz de modernización y racionalización, pero al no ser coherente con el medio familiar, sus resultados no se vislumbran hasta la edad adulta. Digamos que la mayoría del pueblo tunecino era hacia 1950 analfabeto, lo que es de capital importancia en la apreciación de los sistemas de pensamiento y de las técnicas intelectuales de adaptación dentro de la economía general de la personalidad.

LA PERSONALIDAD TUNECINA AL FINAL DE LA ÉPOCA COLONIAL

Dada la complejidad de las instituciones primarias, esta personalidad tiene que ser, sin duda, muy compleja y diversificada, según los grupos de edad y las clases sociales. Intentaremos describir los rasgos generales para un período situado entre la posguerra y el fin del protectorado (1945-1954).

1. Existe, ante todo, una constelación ideal y afectiva que gira en torno al valor de la virilidad. Podemos incluir en ella la identificación con el padre, el culto al héroe, a la fuerza y al poder, así como a todo aquello que supone dominación, el desprecio por el débil, el miedo y el desdén por la mujer, los celos masculinos, el gran número de homosexuales y los sistemas de agresión franca y abierta. La estructura de la sexualidad la traduce de acuerdo con un conjunto de instituciones primarias preestablecidas. El test de Louisa Düst muestra que los tunecinos «reaccionan vivamente a la manifestación social del erotismo... pero frente a la función sexual como tal sus in-

hibiciones son menos intensas que las de los europeos». Dicho de otro modo, no existe un rechazo de la libido en su polo biológico y físico, sino que existe un intenso rechazo del sentimiento del amor y de todos los componentes afectivos de la libido. Por otra parte, la actividad sexual pura, no rechazada por una interiorización de determinadas prohibiciones, es fuertemente reprimida por las instituciones externas.

Si la sexualidad es defendida es porque el tunecino ha sabido consevar su carácter misterioso y privilegiado, al igual que los celos, fenómeno histórico y cultural, devienen fenómeno psíquico al proyectar sobre los demás el vigor de las pulsiones del individuo. La representación alimentaria o animal de la agresión sexual del macho la adorna con un vertiginoso poder de atracción que tiene como reverso un vivo sentimiento de pureza: toda esta constelación es antimoderna en la medida en que la modernidad rechaza lo puro y lo impuro, banaliza la sexualidad, extirpa las raíces irracionales y hace en definitiva de ella algo simplemente funcional.

La heterosexualidad se basa en la distancia previa de los interlocutores, que el acto reducirá al máximo. De no existir dicha distancia, el deseo se destruye; si es excesiva, crea inhibiciones insuperables. Este último esquema, constitutivo de la personalidad tunecina, conduce en último término a la homosexualidad y crea habitualmente un impedimento frente a la mujer, cuya otredad es desmedidamente agrandada.

Por su parte, la mujer se convierte en ídolo y extraño objeto y su cuerpo es su capital social. Desde el punto de vista sentimental, la mujer representa un caso de rechazo logrado. Su sexualidad sólo puede manifestarse en el matrimonio, ¿pero se manifiesta realmente? Existen en ella fuertes inhibiciones que compensa generalmente a través del instinto maternal y de una intensa sociabilidad. En el mundo popular, golpeada y aterrorizada, su sexualidad puede limitarse a la función reproductiva. En el mundo burgués es respetada, pero sumisa.

Parece que en la pareja es el hombre quien más sufre la falta de afecto por parte de la mujer, que es siempre el demandante para el acoplamiento y que expresa más francamente su libido.

En estas relaciones bastante gélidas entran en juego, a partir de 1930 aproximamente y tal vez de modo decisivo en dichas distorsio-

nes, ciertos conflictos de ideales. Para el hombre, lo femenino en sí mismo es lo que resulta claro, rubio, tierno; lo que es masculino y devaluado como objeto sexual es lo negro, lo sombrío, lo moreno, lo duro y lo nudoso. La atracción sexual máxima está, pues, encarnada por la mujer burguesa o por la europea que representan dicho tipo físico. La mujer del pueblo no siempre responde a esos cánones, y a menudo en absoluto, y el hombre la sustituirá por consiguiente por la adolescente de origen burgués que es, a su ojos, más mujer que la mujer cuando corresponde a tal canon estético imperante.

Idénticas representaciones estéticas actúan sobre la mujer, a las que hay que añadir los ideales morales. El hombre ideal es el hombre educado de la ciudad que respeta a la mujer, la mima, y es la antítesis de su violento e indelicado interlocutor habitual. Dicho de otro modo, la mujer busca una cierta feminidad en el hombre. Desde una óptica sociológica, surgió una mutación de las representaciones del hombre ideal en el inconsciente femenino por el impacto de Occidente. El hombre tradicional está devaluado; ya no es un hombre, sino un infrahombre: en su lugar, emerge, con la aureola de la modernidad y de toda la belleza de lo prohibido e inaccesible, el tipo de tunecino europeizado, aunque dicha europeización sea un tanto superficial. No podríamos, pues, aludir al mero concepto de puritanismo islámico para explicar un mundo de relaciones tan huidizo y complejo. Se trata de represión sexual y rechazo amoroso, pero ¿cómo produce la personalidad anticuerpos para yugular cuanto hay de explosivo en dicha estructura? Por la extraordinaria riqueza del lenguaje sexual, por una conducta muy emprendedora del hombre respecto a la mujer cuando está a salvo tras el velo del anonimato, por la legalización de la prostitución, por una institución como el *hammām* [8] y, sobre todo, por la homosexualidad.

Sin embargo, la homosexualidad es a la vez un elemento fundamental de la personalidad básica y una institución secundaria que proviene de la reacción de dicha personalidad frente a la represión y la frustración sexuales.

Digamos de inmediato que, si bien la homosexualidad está muy extendida en Túnez (no disponemos, por desgracia, de estadísticas

[8] A. Bouhdiba, «Le Hammam, contribution à une psychanalyse de l'Islam», *Revue tunisienne des sciences sociales*, sept. 1964 nº 1.

sobre el tema), no parece que exista un mayor número de homosexuales puros, completamente invertidos, que en otras partes. De todas formas, la frecuencia de las tendencias homosexuales en el hombre es lo bastante importante como para que sea lícito interrogarse sobre este problema.

Las raíces históricas de este fenómeno son innegables. Si el hombre árabe primitivo era casi únicamente heterosexual, la sociedad islámica clásica, en parte bajo la influencia oriental (el papel de los soldados jurasanianos fue decisivo) y en parte como reacción al efecto frustrante de la legislación islámica (poligamia de los ricos que crearon en el pueblo un «hambre de mujeres», enclaustramiento, velo, etc.), practicó a gran escala una homosexualidad favorecida por la llegada masiva de jóvenes esclavos [9]. En lo que respecta al Magreb, Ibn Hawqal expone su repugnancia ante algunas formas primitivas de hospitalidad homosexual en ciertas tribus beréberes. Propiamente dentro de Túnez, R. Brunschvig [10] denuncia la frecuencia de la sodomía en la época hafsí en tanto que Ganiage [11], citando la prensa parisina de 1880, habla de la homosexualidad como de un «vicio» corriente en Túnez. No sólo se trata de un fenómeno contemporáneo, sino de una tradición histórica y casi de un modelo cultural. Ahora bien, si lo histórico actúa ya por sí mismo, es *a fortiori* determinante cuando subsiste su base institucional.

El instinto sólo proporciona, en efecto, el *drive* y el marco social se encarga de ajustar su objetivo y su contenido. A veces, cuando la libido infantil no determina aún su objeto, entran en juego los modelos culturales. Tales modelos no son aportados por la familia ni por la moral oficial —vivamente represiva a este respecto— ni por la educación, sino por el tercer medio. Es necesario entonces que la estructura psíquica del sujeto se preste a ello, o que al menos esté abierto a una total absorción de la libido a través de la homosexualidad. Aquí interviene la diversidad de experiencias individuales, pero no podemos negar que la realidad social no institucional actúa decidida, aunque subrepticiamente, en favor del desarrollo de las tendencias homosexuales. La promiscuidad intermasculina, el vigor de

[9] Véanse los *Agānī* y, asimismo, Mez, *Die Renaissance des Islams.*
[10] *La Berbérie orientale sous les Hafsides.*
[11] *Les origines du protectorat français en Tunisie.*

la represión de cualquier juego entre sexos y la falta de control de los padres sobre la vida de sus hijos, mucho más que una estructura cualquiera del yo durante la primera infancia, intervienen en el sentido de un desarrollo de este tipo. En la mayoría de los casos, no obstante, al adquirir el adolescente una mayor madurez y una mejor información, se aparta de esta vía y se orienta hacia una dirección normal del deseo heterosexual. De todos modos, existe una clara preponderancia de las tendencias homosexuales activas sobre las pasivas, a causa de la viva reprobación y del desprecio que rodea a toda feminización del macho. Estas tendencias, dentro de las clases instruidas o acomodadas, se reabsorben en el matrimonio o al llegar a la edad adulta, cuando se produce una reconquista más o menos exitosa del deseo heterosexual, considerado como norma entre la sociedad adulta. Nada ilustra tal vez mejor el drama sexual de una cierta generación de tunecinos que la ansiosa toma de conciencia de la necesidad de una conversión hacia conductas más normales.

Es raro que la mutación fracase, pero no lo es que ciertas pulsiones homosexuales subsistan en el sujeto y que éste intente rechazarlas: cuando en la edad adulta el individuo se reeencuentra con violentas frustraciones en un terreno cualquiera, resurgen entonces a nivel de la conciencia dichas pulsiones, con el vigor de un deseo infantil reprimido.

Así pues, la estructura sexual de la personalidad tunecina pone de manifiesto su notable plasticidad, pero la resistencia de las clases populares urbanas o rurales-sedentarias (en Túnez, en el Sahel y en el cabo Bon) al atractivo de la homosexualidad activa es menos fuerte que la de las capas burguesas o las individualidades evolucionadas. Casado o con relaciones heterosexuales, el hombre popular cede a la atracción de la pederastia como promesa de un goce superior y pleno, aunque las relaciones normales, llenas de tumbos, serían como una concesión a la sociedad.

La conciencia tunecina más ingenua tiende a creer que la homosexualidad no es más que un sucedáneo de la sexualidad supuestamente normal y que se puede, por tanto, superar o suprimir fácilmente, como si estuviéramos hablando de una «mala costumbre». Nadie sospecha de la presión que ejerce sobre la personalidad individual ni de sus raíces sociales.

2. Junto a la estructura de la sexualidad, uno de los elementos esenciales de la personalidad básica es la agresividad o, si se quiere, la forma de los sistemas de agresión. Hemos hablado ya del problema de la agresividad argelina anterior a la independencia y, más tarde, con Fanon, la hemos imputado a la singularidad del sistema político-económico-social. Podemos hacer una constatación similar y adelantar la misma explicación para el caso de Túnez de 1950. El país conocía, en efecto, una fortísima agresividad que, por ser mucho menos criminal que la de Argelia, no dejaba por ello de afectar a la totalidad de las relaciones humanas, particularmente en la gran ciudad. Franca, abierta, traducida fácilmente al terreno físico, la violencia devoraba la energía del pueblo y arrojaba a un hermano contra otro. Resulta evidente que la ruptura entre las masas y las clases dirigentes, desposeídas tanto de cualquier ejemplaridad como del poder, así como las frustraciones y humillaciones nacidas de la estructura colonial, el abandono de un Estado controlado por el extranjero, el vacío psíquico o la ausencia de esperanza, todo ello juega un papel determinante en esta inadaptación. Pero hay que vincularla, asimismo, a todas las instituciones educativas de base que hemos analizado y también, sin duda, a la estructura de los ideales dionisiacos de afirmación del yo. Susceptibilidad y agresividad se asocian a las tendencias narcisistas y a una excesiva sensibilidad con la imagen del yo, pero expresan al mismo tiempo una falta de regulación de la emotividad. El niño cuyo ego es vapuleado se convierte en un adulto sombrío y susceptible y, entre las clases populares, todo ello viene acompañado, como veremos, de una nítida fragilidad del superyó.

Aunque es raro que la agresividad desaparezca, cobra una forma cautelosa y burlona. Entre las clases burguesas, la agresividad está mejor controlada, sin duda por efecto de unos modelos culturales eficaces, y es contrarrestada por una mayor ansiedad frente al peligro exterior. Sin embargo, no hay que subestimar, aquí y allí, el papel de los odios personales y la temible gravedad de los rencores inexpiables. En cuanto se cree que se lanza un desafío al yo y su valor, se alza una enemistad que es una de las formas más irracionales de la psique tunecina. Lo que se llama *bountou* —en origen punto de honor— es, de hecho, la impotencia rabiosa de un yo vapuleado que se troca en odio permanente.

La ansiedad es un dato fundamental de la psique femenina entre las capas urbanas, burguesas, pequeño burguesas y hasta populares. Lo es igualmente para la clase burguesa tradicional en su conjunto: el miedo a la enfermedad, un vago temor hacia el mundo exterior, la angustia ante el peligro físico, han hecho que esta clase haya sido incapaz de conducir el movimiento nacional y enmarcar la lucha anticolonial. De ello derivan también su débil tasa de natalidad, su escasa adaptabilidad y su no menos escasa combatividad.

Los sistemas de seguridad del yo frente a un mundo exterior que se percibe amenazante —aunque hay que reconocer que ello no es sólo producto de un mero fantasma— se basan esencialmente en una interpretación y una práctica casi mágicas de la religión. Dios es llamado a intervenir en cualquier situación angustiosa a través de las adecuadas súplicas —*del 'ās*—, de cuya eficacia no se duda. La solidaridad familiar, el vigor de la dependencia mutua y del padre entran en juego más concretamente para asegurar el yo, que tiende a buscar además la aprobación diáfana y explícita del entorno. Por contra, la desaprobación despierta un vivo sufrimiento del yo: conlleva un incremento de la ansiedad, de la agresividad, de la rebeldía o, en último término, de la paranoia.

3. Las técnicas de pensamiento encierran elementos mágico-religiosos y elementos racionales, cuyas dosis difieren según las clases sociales, el nivel cultural y el contenido de dicha cultura. Así, la masa del campesinado se encuentra dominada por esquemas mágicos a los que se añade la creencia en el destino. Se puede actuar sobre la enfermedad o el amor mediante técnicas mágicas que se presentan como islamizadas, y el mundo exterior no siempre es percibido como un sistema de objetos que sólo obedecen a un determinismo neutro. La magia negra se practica a escondidas —aunque raramente, porque se desaprueba— para perjudicar a un rival o a un enemigo: es temida, particularmente entre las mujeres, que la sitúan en la raíz de toda infidelidad conyugal. De hecho, el pensamiento mágico-animista se halla presente en todas las clases sociales, tanto en la ciudad como en el campo, por lo que se mide la circulación intersocial de los esquemas mentales y la profundidad de la ruralización del mundo urbano. Entre la burguesía, es la herencia de las mujeres, sobre todo de las viejas; legado de la edad arcaica, llena la vida doméstica de tabúes agrarios y campesinos, pero estas prohibiciones y

estas prácticas son marginales y rechazadas por la conciencia religiosa ortodoxa. Sin embargo, la creencia en los genios, en la eficacia del mal de ojo, en los sueños premonitorios y en la magia negra descubridora de tesoros o destructora de parejas es casi general y afecta igualmente al universo masculino. Por último, es probable que el sistema de los morabitos, que cobra una forma mística e islamizada en las ciudades o se degrada al culto de los santos entre los campesinos, debería considerarse como una respuesta a la ansiedad del yo; y, por consiguiente, como un sistema de seguridad, así como una manifestación del pensamiento mágico-animista.

La creencia en un destino trazado ya por voluntad de Dios encuentra evidentemente bases más explícitas en la religión. Pero que un elemento teológico-metafísico, importante pero no dominante en el edificio islámico, sea sacado de su contexto y penetre tan profundamente en el campo de la conciencia, pone de manifiesto que nos hallamos frente a uno de los polos fundamentales de la personalidad básica, en parte inherente a su estructura como técnica de pensamiento y en parte como institución secundaria. La creencia en el destino está asociada primordialmente al problema de la muerte, cuya hora ya está fijada: desde el momento en que no puedo escapar a ella, me siento amenazado a cada instante; pero si no es aún mi hora, ningún peligro me hará morir. Por tanto, aunque incita a la resignación, también lo hace al valor tranquilo y a la acción, jugando un destacado papel de regulador de la ansiedad. Sin embargo, el destino afecta a todo: a la enfermedad, a los accidentes, al futuro del hombre bajo todas sus formas. ¿Qué será de mí dentro de diez años? Esta forma de interrogación que hace de mi vida el punto de inserción de fuerzas ajenas a mi voluntad deja la vía expedita al optimismo y al pesimismo, pero es la antítesis precisa del proyecto individual que pone en sus propias manos el destino y lo forja.

No consiste en eso lo que se ha dado en llamar resignación islámica, sino lo que deriva de ella. La resignación interviene cuando se ha consumado el acontecimiento y nos golpea: es aceptación de lo ineluctable y preludio de la vuelta a la vida. Ayuda al equilibrio psíquico, al contener la vana rebeldía y la agresividad, que son la primera tentación del yo; en resumen, se muestra como una técnica de adaptación de primer orden.

País de actividad agrocomercial, de cultura islámica, influido por las civilizaciones mediterráneas y sometido al atractivo de la cultura y de modo de vida franceses, Túnez no es evidentemente reducible a un esquema antropológico sencillo. El funcionamiento del pensamiento muestra un polo eminentemente racional. El determinismo instrumental y psicológico, al aplicarse al mundo de los objetos y al mundo humano, junto con la creencia, para este último, en un margen importante de libertad, domina el polo mágico del pensamiento bordeándolo. Omnipresentes, la racionalidad y el espíritu lógico crecen a medida que se superan los últimos peldaños del mundo rural hacia niveles intelectuales más elevados. El problema no es constatar la existencia ni siquiera la supremacía —en los núcleos motores de la sociedad— sobre formas arcaicas del pensamiento, sino de apreciar la calidad en relación con los imperativos del pensamiento racional moderno, habida cuenta de las considerables variables sociológicas.

Por tanto, no sólo desde este punto de vista el área de extensión de la mentalidad lógica sigue siendo escasa, sino que su calidad es mediocre. La inteligencia es a menudo tan ingenua como poco rigurosa y confusa, siempre insuficientemente informada o salpicada de proyecciones subjetivas. Por otra parte, la racionalidad debe enmarcarse en una lengua y el dialecto parece un instrumento de abstracción ineficaz. La lengua árabe es más apta para ello, pero se encontraba en aquella época envuelta de formas de pensamiento medievales; finalmente, el francés no había sido suficientemente asimilado. Muchos lo hablan y lo escriben, pero pocos captan su espíritu, y puede afirmarse que casi nadie ha interiorizado en profundidad los auténticos núcleos del pensamiento occidental. Ello hubiera exigido, en efecto, una conversión de las estructuras del yo, del pensamiento y de los valores; es decir, la asimilación durante el breve período formativo del hombre de las tonalidades íntimas y del contenido concreto de un pensamiento que necesitó tres siglos para conquistar niveles cada vez más elevados de racionalidad. Esta falta de familiaridad con los instrumentos de la modernidad racional se constata en las relaciones del obrero con la máquina. A ello, básicamente, se debe atribuir la evidente carencia de su saber hacer. El artesano tunecino supo en su época y en su terreno, en tal estructura de la relación con el objeto, con la empresa y con las cadencias del

trabajo, dar pruebas de la mayor pericia. Ahí reside un problema capital de cuya solución dependerá cualquier futura industrialización.

4. Examinaremos rápidamente, para terminar, la estructura del superyó y la constelación del prestigio. Ya hemos tenido ocasión de constatar una cierta debilidad del superyó. Por importante que sea, dicha debilidad no es universal y, cuando existe, se ve compensada por la influencia determinante de las instituciones sociales, éstas incluso no siempre materializadas. La plasticidad del superyó puede parecer insólita en una sociedad en que domina la figura del padre. Pero el carácter laxo de las disciplinas de base y de la intervención familiar en la educación del niño la explica con creces. En la medida en que están asociadas a instancias externas, los tabúes religiosos contribuían también al bloqueo de la construcción del superyó como instancia interior. No obstante, cuando el esfuerzo educativo por parte de los padres o de la familia en un sentido extenso se hace persistente y consciente, cuando la moralización es precoz y cuando, finalmente, el sentimiento religioso es realmente fuerte y marca el alma del niño —lo que es el caso de la aristocracia religiosa e incluso de la amplica clase de los *Baldiyya*—, emerge una cierta forma de superyó que incluso deviene particularmente severa en individuos de estructura neurótica.

En realidad, sospechamos que el problema es más complejo de lo que parece a primera vista. El supueryó posee una forma, pero también unos contenidos variables. El psicoanálisis occidental burgués ha querido constantemente asociarlo, como bloque, a la moralidad dominante, volcado hacia el respeto o el amor por los demás. Ahora bien, el superyó puede asociarse a una imagen narcisista del yo, reflejo de la aprobación social: así sucede en Túnez (y en todas partes, sin duda) que el sujeto se siente culpable de no haberse vengado, de no haber dado muerte a su rival o de no haberse mostrado suficientemente violento en tales circunstancias: de esta manera, muchos crímenes no se atribuirán al instinto de agresión, sino a un cierto tipo de superyó fijado en ciertas exigencias. Más aún, el principal motivo de culpabilidad en este caso provendría de la consciencia que el sujeto tiene no de haber hecho el bien o el mal, sino de no haberse adaptado a la imagen narcisista que el medio le ofrece de sí mismo y en la que se complace, convirtiéndose en el fundamento de su ser y en el tejido de su superyó. Muy clara en el neuró-

tico, esta estructura particular de un sustituto del superyó de tipo narcisista se pone de manifiesto probablemente en todas partes.

La estructura narcisista del yo, debido a que la libido se fija en el yo, así como la exaltación por parte del medio social de los propios instintos del yo, son responsables de toda una constelación de prestigio que sería a la vez de origen autista y símbolo de una fortísima dependencia respecto a los demás. Dentro de esta vasta constelación, se podrían enumerar la propensión a la jactancia, el gusto por la apariencia antes que por las realidades sólidas (aunque eso es tal vez efecto de las disciplinas de base) y un espíritu competidor muy activo enmarcado en los valores momentáneamente establecidos. Es prácticamente cierto que este tipo de comportamiento viene dictado en la burguesía por la existencia de un medio social amplio y coherente y por la multiplicidad de relaciones interindividuales que hacen que el individuo vea a través de la censura de las miradas ajenas y según unos cánones opresores.

¿Cuáles eran los valores de prestigio dominantes hacia 1950? Hay que situar, sin duda, en primer lugar las riquezas materiales y todos los medios capaces de hacer gozar de la vida. La riqueza es válida, sobre todo, por el prestigio que procura, la envidia que suscita y el poder que conlleva sobre los demás. Sin embargo, el poder real estaba en manos de los franceses, y aunque el honor social estuviera en su origen constituido por el ejercicio de un poder político y espiritual, la fuerza de las cosas obligó a las clases dirigentes a basar su prestigio en torno a una *nobilitas* puramente social reactivando de este modo las viejas tradiciones árabes de *Maŷd, Nasab y Charaf.* La consolidación, por otra parte, del vasto edificio que era la Gran Mezquita y la posibilidad de ascender en la escala social por vía de los títulos académicos, hacían del saber un elemento básico de prestigio, independientemente de que dicho saber fuera de naturaleza religiosa, profana tradicional, o moderna. El aristócrata *majzén* podía, como el de Proust, jactarse de su patente ignorancia; ése no era el caso del aristócrata religioso *baldî,* ni el del burgués evolucionado y casi asimilado, ni *a fortiori,* el del pequeño burgués semirrural frustrado y arrebatado por una pasión de ascenso social.

Generalmente, en el medio *baldī* no se exhibían las riquezas con exceso, estando reservado el gusto por la ostentación a la aristocracia *majzén* y beduina; por el contrario, el brillo de los valores de no-

bleza, ascendencia y exaltación del patrimonio moral de las «grandes familias», así como la relación establecida en el inconsciente colectivo entre valor social y valor de civilización —una vez rechazado a las tinieblas de la barbarie el rusticismo—, todo ello creaba entre la pequeña burguesía provinciana ascendente un complejo de frustración y un inmenso odio larvado. Si odiaba a la aristocracia era precisamente porque ésta creía en sus valores de prestigio. Veremos que una vez lograda la victoria, la sustituirá e intentará parecerse a ella, pero también constataremos que el profundo cambio experimentado por la sociedad tunecina modificará considerablemente la constelación de prestigio, ampliándola a un nivel de exaltación enfermiza.

A este cuadro de la personalidad básica tunecina de mediados de siglo habría que añadir muchos otros factores. La sensibilidad, la facilidad de contacto, la noble emoción, la generosidad o la exhuberancia son tal vez conceptos empíricos, pero estaban allí como realidades. Desde un punto de vista psicoanalítico, se los asocia con una cierta espontaneidad emotiva o con una forma sublimada del eros, ese poderoso instinto que nos empuja hacia los demás. ¿Qué decir también de la notable capacidad de adaptación del tunecino, de su robusto sentido vital, que incluye el conservadurismo de las costumbres, de la débil propensión al esfuerzo (y, sin embargo, un cierto esfuerzo también se da) y de la falta de sentido de la organización? Resultaría fácil incluirlos a todos, sin duda, bajo una rúbrica cualquiera. ¿Es ello necesario? Se trata tan sólo de rasgos secundarios, evanescentes y cambiantes. La personalidad básica, por muy apremiante que sea, deja amplios márgenes al individuo, que es hombre antes que tunecino y que posee una individualidad específica e irreemplazable. No hemos descrito aquí la plenitud humana en sus alegrías y penas, en su ternura y su bondad, ni la inmensa variedad de individuos.

Modificaciones actuales

Tomemos ahora la misma sociedad en torno a 1965, quince años después de 1950 y transcurridos diez años de la instauración de un nuevo régimen surgido de la independencia. ¿Qué veremos? ¿Qué ha podido cambiar y qué perdurar?

El colonizador partió; un nuevo poder nacional con nuevos hombres ocupó su lugar y estableció un control que el país jamás había alcanzado hasta entonces; la pequeña burguesía provinciana, con su *intelligentsia* al frente, tomó las riendas del aparato del Estado con el respaldo de elementos *baldî* o, más raramente, *majzén* no pertenecientes a las capas superiores de su clase. Así, la pequeña burguesía se hizo burocrática y luego burguesa, mientras que numerosos elementos surgidos del pueblo se constituían a su vez en amplia clase pequeño-burguesa. El mundo beduino fue aplastado, se destribalizó y conoció un empobrecimiento general. La Gran Mezquita fue destruida y el medio asociado a ella se disolvió, manteniendo afinidades intelectuales e ideológicas secretas entre sus miembros, ya fueran aristócratas o provincianos; más allá, por tanto, de las diferencias puramente sociales. Las antiguas aristocracias no participan en las responsabilidades; excluidas del poder, no fueron, sin embargo, desposeídas de su patrimonio agrícola, pero éste fue disgregado y perdió gran parte de su valor relativo. El Estado controla la economía, la educación y la información. Como una hidra tentacular, impone sus modelos y sus esquemas a las mentes y goza durante todo este período de un gran prestigio, unido al miedo o la codicia. Sus fines confesos son la unificación y la construcción de una nación moderna, el desarrollo económico, una mayor justicia social y la modernización de las costumbres y las mentalidades.

Desde el punto de vista económico, la agricultura se mecaniza y la economía de subsistencia entra en regresión, lo que hace aumentar la importancia del dinero. Nacen industrias que desarrollan las clases asalariadas; el sector terciario y administrativo se infla desmedidamente, aunque la apertura a la ayuda exterior cobra enormes proporciones.

El cambio de las estructuras políticas, económicas y sociales no es en absoluto radical y afecta desigualmente a los diversos sectores sociales. Sin embargo, es lo bastante masivo como para provocar cambios en la personalidad básica. Otra constatación que tiene su importancia: el estilo del régimen, el tono de las relaciones sociales y la estructura de los ideales dominantes del Túnez bourguibiano son el mero producto de esa misma personalidad ya descrita, de la que algunos elementos se privilegian y desarrollan; y otros, por el contrario, entran en letargo o resurgen de otra manera.

1. Ante todo, el impulso dado a la emancipación de la mujer y las reformas en el terreno del estatuto personal han modificado el talante de la sexualidad. La infinita distancia entre los dos sexos, sin ser colmada, se acortó; el sistema mixto progresó entre las clases urbanas y en las instituciones escolares. Ello produjo un descenso de la represión, un menor temor de la mujer y una mayor frecuencia de relaciones sexuales y eróticas, tanto entre los adultos como entre los adolescentes. Se produce un reflujo de la homosexualidad, especialmente entre las capas burguesas urbanas, cuya juventud se inhibe menos respecto al elemento femenino. Sigue siendo atractiva, sin embargo, para los jóvener rurales escolarizados, que conservan aún sus inhibiciones y su moral del honor. Aunque, por otra parte, el flujo del turismo acentuó entre la juventud la liberación heterosexual, incluso entre las filas de la juventud popular y provinciana, provocó una eclosión de perversiones y alumbró el fenómeno de la prostitución homosexual. En suma, una emancipación sexual relativa desbloqueó las inhibiciones, pero en todos los sentidos: paradójicamente, exaltó tanto la heterosexualidad como la homosexualidad. Se desarrolla anárquicamente, aprovechando las brechas abiertas en la fortaleza de las instituciones exteriores; el supueryó, frágil, no está preparado para asumir esta nueva libertad. En todas partes, entre los círculos próximos al poder, los nuevos ricos, la pequeña burguesía imbuida de modernismo o las clases populares de las ciudades se produce un verdadero desencadenamiento de la sexualidad, a la vez desahogo y signo de un desajuste básico de los mecanismos de autorregulación y autorrepresión. Sin embargo, detrás de este frenesí se apoyan los apetitos y la miseria materiales, la mujer aprende una sexualidad liberada de sus tabúes, se convierte en elemento activo en el coito, aprende a vencer sus inhibiciones e incluso aflora en ella por momentos la esfera del amor-sentimiento.

No debemos hacernos ilusiones englobando a toda la sociedad en un fenómeno parcial, aunque altamente significativo. En su mayoría, la sociedad sigue estando reprimida, dominada por el hombre y por la institución del matrimonio; por tanto, por el tabú de la virginidad y el parapeto de los celos. Éstos, siempre dominantes, sufren una cierta regresión: se esconden ante otras nuevas pasiones; por ejemplo, el interés o la ambición, lo que demuestra que no se trata

de un elemento indesarraigable y que puede disolverse o ser rechazado dentro de otra escala de finalidades del yo.

Las disciplinas básicas (destete y educación esfinterial) no han cambiado y, por tanto, la estructura de la personalidad profunda sigue siendo la misma. El niño y el adolescente están todavía poco preparados para controlar sus pulsiones, regular su emotividad y autodisciplinarse. Las frustraciones siguen siendo grandes y se sienten más fuertemente porque las comparaciones se imponen al espíritu con mayor nitidez. La institución escolar ha tendido sus redes sobre el universo infantil: conforma la personalidad del niño en sus moldes, lima sus asperezas, introduce en él un mínimo de disciplina intelectual y le hace interiorizar los ideales de la modernidad. No hay que esperar, con todo, que alcance los niveles profundos de la personalidad, más sensibles a los esquemas irradiados directamente desde el poder y mediatizados por los *mass media.* La personalidad tunecina sigue siendo, a la vez, relajada y ansiosa. Sin embargo, la ansiedad ha podido cambiar de objeto y, de todos modos, con los progresos de la seguridad pública y la apertura al exterior del universo cerrado de la familia patriarcal, ha descendido notablemente. La agresividad, que sigue siendo muy fuerte en las relaciones entre niños, particularmente en el mundo popular del subproletariado urbano, ha descendido entre el universo adulto para conocer un rebrote muy recientemente. La agresividad se desfogó, en parte, durante la lucha colonial y muchos elementos del hampa fueron recuperados por el poder. El nacimiento de una conciencia nacional homogénea en la marejada de un entusiasmo popular, la esperanza de ascenso social, la capacidad de encuadramiento por parte del partido y del Estado, el brillo del grupo dirigente y de su jefe, la pervivencia del contacto y, por momentos, la comunión entre el Estado y las masas, han hecho el resto. El tunecino cobra conciencia de sí mismo como hombre y necesita la aprobación del exterior: su narcisismo, una vez halagado, contrapesará su agresividad. Finalmente, siente toda la fuerza del poder —verdadero sustituto del padre— y lo teme. El grupo dirigente, al tiempo que mantiene relaciones afectivas con sus bases y su medio originario, reprende, reprime y asusta; pero no siempre golpea. Se propone, sobre todo, como modelo; concentra en su cúspide todos los valores del prestigio, se eleva por encima del resto de la sociedad y despierta la admiración

cuando no la fascinación. Así pues, la desigualdad social, una vez aceptada, dado que despierta la identificación y excita los instintos de sumisión, se revela como un factor eminentemente moderador de la agresividad. En cambio, la agresividad de las grandes ciudades occidentales, hija del anonimato y de las condiciones de vida, es lo contrario de una democratización de las relaciones interpersonales.

En realidad, al haber disminuido como modo de protesta y autoafirmación en su forma más franca, abierta y física, la agresividad ha pasado del plano individual al plano social [12]. Durante los primeros años de la independencia, el unanimismo nacional ocultó las tensiones sociales y cegó las implicaciones sociológicas de la independencia. Además, el vacío de cuadros forzó un reclutamiento y amplió las bases del Estado, dando a cada uno la ilusión de que podía participar en el círculo mágico del poder. No obstante, desde muy pronto, la clase dirigente se consolida y cobra forma, se afirma, se distancia y se cierra respecto al resto de la sociedad, poniendo fin a la edad de la inocencia y las falsas esperanzas. El poder se convierte, de lejos, en el elemento predominante de la constelación de prestigio: es el punto focal ante el que se inclinan placeres, dinero, respeto, con medios centuplicados respecto a lo que existía veinte años antes. De este modo, la alienación de la sociedad frente al Estado aparece como fenómeno mayor, pero, al reposar al principio en la identificación, se expresará cada vez más a través de unos intensos celos. Rechazados por las capas populares más empobrecidas, donde estallan esporádicamente, los celos intrasociales se desencadenan de manera permanente en todas las clases acomodadas: aristocrática, burguesa, semiburguesa, entre los intelectuales y en las profesiones liberales. No sólo tiene en su punto de mira al mundo del poder, sino que se convierte en conducta «integrada», en reflejo anclado en la personalidad, despertando los instintos agresivos, generando el raciocinio y la insatisfación, haciendo de buena parte de la sociedad tunecina una sociedad obsesionada, enferma de política, enferma de sí misma. La desaparición de gran número de valores tradicionales —religiosos, sociales, intelectuales— no se vio compensada por la

[12] Constatamos, no obstante, el progreso del suicidio y, por tanto, la aparición de pulsiones de autodestrucción.

inyección de valores auténticamente modernos que guiaran las acciones y delimitaran el recorrido de la ambición. Lo arcaico y lo nuevo se entremezclan y refuerzan mutuamente para generar una estructura bastarda, pero coherente.

2. Así pues, si la forma del Estado es el producto de la personalidad básica, es también un instrumento adaptado a ciertos elementos de dicha personalidad dentro del corpus social. Al más alto nivel, el despotismo es la traducción política fatal de la estructura narcisista del yo del dirigente, pero, también débil, ese mismo poder caería bajo los golpes de la misma estructura en la sociedad, de una agresividad liberada y de la inmensa masa de codicia y frustración. A todos los niveles de la burocracia, se hace sentir el énfasis del yo: todo hombre que retiene una parcela de poder se comporta como un megalómano y, del mismo modo que ayer sufría como ciudadano los malos tratos, repite hoy el mismo guión cuando ocupa su lugar de burócrata. Sin duda, se podría aplicar un esquema adleriano a la estructura de un ego así; sin duda también semejante comportamiento caracteriza particularmente la personalidad popular y pequeño burguesa rural, pero está lo bastante generalizada como para hacernos reflexionar acerca de la capacidad corruptora del poder humano. Desposeída del poder, la personalidad tunecina era, en ciertos aspectos, más equilibrada y sana, pero «la historia progresa en su lado malo», ya lo hemos sugerido lo bastante a lo largo de este estudio como para sorprendernos ahora.

Suponiendo, pues, que la cúspide del Estado se mueva dentro de los más escrupulosos imperativos de la racionalidad, no podría escapar, en su base, al material humano que utiliza, encierra y encuadra.

La estructura específica de los vínculos de parentesco o el vigor persistente de los lazos tribales y regionales, por poner un ejemplo, deforman cualquier articulación racional de Estado, así como cualquier recorrido autónomo de las instituciones. El Estado es, por consiguiente, tan incapaz de educar a la sociedad como la sociedad de educar al Estado. Si bien éste estimuló la constelación de dependencia y prestigio más que las aptitudes presentes en cada cual para un verdadero desarrollo de su personalidad, y por tanto de una acción racional y eficaz, la personalidad básica del «individuo en su sociedad» se mostró particularmente dispuesta a acoger lo que ha-

bría que llamar bandazos ajenos al buen camino. Si el Estado se mostró inspirado al quebrar las fuerzas de la rebelión y de la insumisión, domesticando el instinto de agresión y la constelación de virilidad que se habían alzado constantemente contra él en el pasado, obró mal al alentar la extensión a toda la sociedad del sistema de favores y del reflejo de sumisión, sistema que hasta entonces sólo había sido el legado propio de la aristocracia gubernamental. En la actualidad, *«la ingratiation»*, tomando el término de Kardiner, se ha convertido en un rasgo dominante de la personalidad básica.

Con todo, esa misma personalidad ha dado pasos importantes en la vía de la racionalización de las técnicas del pensamiento y, positiva y negativamente, al expulsar de su horizonte la mentalidad mágica. Sin embargo, queda un largo camino por recorrer antes de que surja el pensamiento crítico, se desgaje la inteligencia luminosa a partir de la ingenuidad universal, y el juicio objetivo se libere de todas las impurezas subjetivas que lo envuelven y deforman...

EXTENSIÓN A TODA EL ÁREA ÁRABE

¿En qué medida este doble cuadro de la personalidad colectiva tunecina puede extenderse al conjunto del mundo árabe? Por lo que respecta al Magreb, puede serlo sin discusión, pero con sus respectivas variantes y matices sociológicos, así como con algunas correcciones. En Marruecos y Argelia, la personalidad beréber, en vías de absorción o disolución, conserva rasgos específicos al nivel más profundo del yo; por ejemplo, esa rectitud que se troca fácilmente en rigidez, un espíritu colectivo e individualista y una agresividad latente dispuesta a desafiar a la realidad... Aquí y allí, los regímenes políticos han domesticado en general el individualismo anarquista, provocando una mutación orientada a la sumisión. Con todo, el rebrote en Argelia de las fuerzas islámicas, durante mucho tiempo mantenidas a raya, favorece el ascenso de la virilidad del macho y tiende a hacer perdurar una estructura arcaica de la sexualidad. En Marruecos, un tradicionalismo consciente como método de poder político se conjuga con un pseudomodernismo que desvían toda energía hacia la pasividad o hacia un hedonismo conquistador y primario.

De un extremo a otro del Magreb, se exaltan los valores del prestigio; en todas partes, lo político pesa de manera abrumadora. Los más nobles instintos del yo, en tanto mundo en sí mismo, no encuentran mejor lugar donde manifestarse. Al releer recientemente la obra de Berque sobre el Magreb colonial [13], me invadió un profundo malestar. Era un universo que ignoraba verdaderamente la ambición espiritual, cerrado literalmente a la historia del hombre. Era el mundo de la vida, de la pasión de vivir [14], no el de la espiritualidad reflexionando sobre sí misma. Hasta tal punto, que me pregunté si nuestro problema de fondo no será un problema de civilización o de cultura.

En la medida en que el Estado se instala hoy en la generalidad, se hace nivelador y destructor; pero si dicha destrucción se da en un determinado momento, tal momento es por ello mismo superable y tiene que ser superado.

Es más o menos seguro que la personalidad básica en el Machrek se encuentra muy próxima a este esquema, si bien con distintas dominantes. En Egipto prevalecería el narcisismo, en tanto que en Iraq o Arabia lo haría la agresividad. También allí dominan el prestigio y la virilidad; también allí las técnicas de pensamiento siguen siendo las tradicionales, aunque las redes de parentesco eliminan cualquier veleidad de racionalización del Estado, así como cualquier aspiración individual a una vida libre. La rigidez araboberéber, atenuada en el Magreb por el vigor de la influencia europea, deja su sitio a una violencia oriental-beduina fuertemente marcada por siglos de decadencia en los países no mediterráneos del interior del Machrek. Las regiones mediterráneas, más estructuradas, se debaten, por su parte, entre los esquemas campesinos o beduinos que surgen del interior y los urbanos de la humanidad levantina, humanidad sin conciencia y sin combatividad, que vive de falsas grandezas pero, pese a todo, refinada y cultivada.

Podemos, pues, hablar de una personalidad básica magrebí y de otra machrekí, diferenciadas en los detalles pero parecidas en lo esencial, que participan de una misma personalidad amplia de la humanidad árabe contemporánea. Esta se encuentra, por lo demás, en

[13] *Le Maghreb entre deux guerres.*

[14] Véase A. Camus, *La Mort heureuse.*

vías de unificación desde el fin de la era colonial, con la puesta en marcha general de estructuras sociales y de instituciones similares, porque las relaciones humanas, aunque débilmente desarrolladas, se intensifican a escala de las clases dirigentes o de ciertos sectores de la *intelligentsia.*

¿Qué es lo que debería cambiar de esta personalidad (y cómo)? ¿Qué debería persistir? Un cambio que equivaliera a una alienación en estructuras extrañas no sería, evidentemente, válido ni posible. Los individuos pueden europeizarse —aunque nunca lo ha hecho del todo—, pero no una colectividad entera, rica en pasado y humanidad.

Habría que separar aquí la forma dinámica de la personalidad del contenido de valores y objetivos que orientan su actividad. La primera parte del díptico es la más difícil de manejar, ya que corresponde a la más profunda y esencial. Se podría actuar, sin duda, sobre las disciplinas de base, reforzándolas mediante una educación adecuada. Queda todo el peso de una vida familiar centrada en la excesiva autoridad paterna, generadora de ansiedad y agresividad, que pesa como una losa sobre la infancia y la preadolescencia. Está claro que no se puede educar a un padre ya formado y que, por lo demás, todo ello remite a una estructura familiar objetiva que, de cambiar, lo hará lentamente y de acuerdo con una mutación de las estructuras materiales dentro de la sociedad. Percibimos la invisible cadena que une las generaciones entre sí y constituye la propia trama de la historia. Es más, no desearíamos que el carácter profundo del hombre árabe cambiara totalmente: suprimid la solidaridad familiar y habréis eliminado el calor humano; suprimid toda agresividad y eliminaréis tal vez la espontaneidad. Todos sabemos que muchos rasgos de la identidad europea no nos parecen válidos, empezando por ese individualismo seco y ese espíritu fríamente calculador, fruto tanto de la racionalización como de la disgregación del vínculo familiar. Con todo, presentimos que la sevidumbre familiar impide el paso a cualquier desarrollo personal. Pese al terrible incremento de sus apetitos, el hombre árabe no es aún esclavo del dinero y posee en él todavía reservas de una generosidad que la intrusión de un capitalismo a ultranza podría hacer desaparecer.

Resulta difícil pensar también que quince siglos de hegemonía masculina y represión sexual podrían desvanecerse ante el atractivo

de una modernidad liberadora. El problema consiste en reorientar correctamente las resistencias y combinarlas con los cambios necesarios de una manera original.

Una reforma radical de las instituciones sociales básicas podría aportar mucho en este sentido. Surgirían nuevas adaptaciones que alterarían la economía del yo. Lo que quedaría y debería permanecer es un núcleo profundo, una manera de encarar la relación entre los hombres y un modo de afrontar la alegría y el dolor, la vida y la muerte. El hombre árabe podría liberarse de sus fantasmas sexuales, su ansiedad, su narcisismo y su ampulosidad, sentidos en su conjunto como revestimiento adventicio del yo y, sin embargo, seguir siendo generoso, resignado a esa bella resignación, sensible a la aprobación de los demás, caluroso, espontáneo, dentro de los límites de lo razonable, y siempre presto a responder a la llamada de la *Muruwwa,* de la solidaridad y de la fraternidad comunitaria.

Por consiguiente, no se trata de hacer del árabe un occidental, sino de actuar de modo que encuentre en sí mismo los elementos de una nueva estructura e invente su yo y su vida, tanto a partir de lo mejor de su pasado como de una correcta y medida interiorización de las conquistas de la humanidad moderna. En la economía de su personalidad, domina básicamente en el hombre árabe una vigorosa afectividad. Ésta verá frenados sus impulsos por una menor represión y una mayor racionalización, así como por el avance de la disciplina. Pero sólo atenuar y, por lo demás, reorientar hacia objetivos vitales de satisfacción útiles y prometedores. Del mismo modo, es posible corregir la fragilidad de las instancias internas de control y represión mediante el progreso educativo, a través de una reforma religiosa bien enfocada y de una difusión de ideales exigentes.

Nada de esto es imposible. Todo está ligado a los cambios de las instituciones primarias, pero también y no menos esencialmente, a la difusión a través de los núcleos más activos de la sociedad, de ideales apropiados y valores auténticos. El hombre occidental del siglo X era, en su estructura mental, inestable, violento, enormemente dependiente de las solidaridades sucesorias [15], incluso pueril, de un egoísmo furioso y casi animal; en *El ocaso de la Edad Media,* Huizinga habló del «áspero sabor de la vida», de un comportamiento hecho

[15] Marc Bloch, *La Société féodale,* I.

de pulsiones y construido sobre un transfondo de fantasmas [16]. Incluso el hombre del Renacimiento era también inestable, voluptuoso y cruel, y sólo poco a poco la Reforma moldeó las bases del yo interior. Por tanto, nada en nosotros es fatal ni todo es malo; del mismo modo que en Occidente no todo es modelo de razón, inteligencia y amor. Después de todo, América, tan infantil en tantos aspectos, ¿no aplasta acaso a la vieja Europa por su economía y su poder? Si existe la fatalidad, se encuentra en la más secreta historia, no en el hombre, y es a aquélla a la que hay que vencer.

Queda por plantear el problema del contenido de la personalidad, es decir, los valores y los ideales que la hacen vivir y guían su acción y su dinamismo.

Hemos hecho alusión a ello constantemente en el transcurso de nuestro análisis como el problema crucial de nuestras sociedades y el centro mismo del devenir histórico. Si bien es cierto que el cambio está fuertemente condicionado por la evolución de las estructuras materiales —técnicas, económicas, sociales—, no lo es menos que unas nuevas estructuras de la conciencia determinan aún más ampliamente los cambios objetivos. Se trata de un doble movimiento complejo y mal elucidado, y se discutirá aún mucho hasta averiguar si fue el protestantismo el que dio un impulso decisivo al desarrollo del capitalismo o si el nacimiento de un medio burgués condujo a una adaptación del cristianismo a sus necesidades. Incluso en el ámbito de los ideales, se podría distinguir entre el espíritu profundo de una sociedad y los valores explícitos, que son su traducción parcial y superficial. Como veremos más adelante, es evidente que un voluntarismo ideológico enfocado hacia una mutación de los ideales que no se correspondiera a sucesivos cambios en la realidad objetiva no conduciría a nada. También, de modo contrario, el esquema marxista de una supremacía sin fisuras de la infraestructura material nos parece inadmisible; de hecho, la evolución de la historia contemporánea en un sentido marxista es, cuando se ha producido, mucho menos el fruto de la esponteneidad del juego de las estructuras que el de la propia ideología marxista como soporte de nuevos valores y de un nuevo tipo de conciencia.

[16] *Le Déclin du Moyen Age.*

Lo primero que hay que combatir en nuestras sociedades es la constelación del prestigio y, dentro de ella, su existencia agobiante y el contenido que la conforma. La vida no se construye sobre una fachada, no se edifica la felicidad sobre una mentira ni es posible ser esclavo de la mirada aprobadora de los demás o de un miserable sentimiento de falsa grandeza. Una existencia se construye sobre la dignidad, la satisfacción de necesidades materiales y espirituales, el amor, la felicidad, el trabajo y la comunión con los demás. Si el prestigio es una dimensión cardinal de la vida humana —aceptando que los hombres son como son—, habría que vincularlo entonces a valores seguros y auténticos y no a la impostura. No existe entre nosotros un sentido de la dignidad del trabajo, ni del esfuerzo, ni ningún valor ligado a la simplicidad o a la sinceridad. Todo ello denota una profunda carencia de racionalidad, pues si la vida social contiene casi fatalmente la irracionalidad y la injusticia, alcanza en nuestro caso proporciones excesivas. Además, lejos de ser el Estado ejemplo y modelo de verdad y rectitud, ha reflejado, ampliándola, la constelación del prestigio. ¿Era tanto pedirle al Estado que en un momento crucial de nuestra existencia fuera un foco de valores de esfuerzo, simplicidad y racionalidad? Los primeros califas lo fueron; Lenin y sus discípulos también; y, más tarde, Mao; mientras que el núcleo del Estado en casi todo el mundo árabe anima al despilfarro de los recursos, a los gastos suntuarios y a los títulos rimbombantes. De hecho, a través de enormes medios propagandísticos, ha exaltado el poder y el dinero cuando lo que se necesitaba era poner los cimientos de un renacimiento basado en virtudes sólidas. Vivimos en un mundo de favoritismos, arbitrariedades, habilidades y docilidades recompensadas, y no en el de la aspiración del hombre por gozar de los frutos de su trabajo o su esfuerzo; en un clima de estancamiento y mediocridad, no de creatividad e impuso hacia lo bello y lo verdadero. Acaso nunca en el transcurso de nuestra historia hemos vivido tan claramente en la falacia: el resultado es que en una época en que lo ideal debería primar sobre lo real y su mezquindad, los niños y adolescentes no sueñan el futuro más que a través de puestos de prestigio (que no tendrán); según varias encuestas sociológicas de los años sesenta, se ponía de manifiesto que su ideal humano era siempre un jefe de Estado, jamás un artista, un sabio, un inventor o un deportista. El oficio no sería fruto de una vocación, sino un medio

de sustento. El trabajo ya no es conquista ni cualificación, sino producto de la «astucia» y de los apoyos externos. El amor por la obra bien hecha y la conciencia profesional se perdieron desde que se hundió el artesanado. ¿Cómo despertar esa conciencia cuando los valores dominantes de la sociedad se apartan deliberadamente de ella y cuando la única fuerza organizada, el Estado, da un mal ejemplo, todo ello sin mencionar los graves defectos organizativos? Sin embargo, la organización sólo cambiará si existe una presión reivindicativa desde dentro. Cuando cada cual quiera vivir y viva según su verdad, constatará la falta de adecuación de la institución a su propia aspiración y ésta se verá obligada a enmendarse o desaparecer. A decir verdad, sería perfectamente ilusorio pedir que los hombres que nos dirigen cambiaran; jamás cambiarán. Otros deben sustituirlos, otros que se convertirán, desde dentro, a este nuevo tipo de conciencia y que tendrán una clara visión de las necesidades del hombre a su cargo. En la sorda rebeldía de la juventud intelectual, en la desilusión de grandes sectores sociales, se dibujan ya las líneas de dicha conciencia, pero confusamente, desde un discurso ideológico, a través de una pura reivindicación político-social revolucionaria. No es seguro que los idealistas revolucionarios sean plenamente conscientes de las profundas transformaciones que se deben operar en los valores: están imbuidos de ese extremado objetivismo que sólo confía en las estructuras, así como de su ideología, selectiva en el orden de los valores y, por consiguiente, forzosamente opresiva.

Dada la importancia de la actuación del Estado en nuestras sociedades, es esencial que éste sea controlado por elementos que tengan una clara visión de la reestructuración que se ha de operar en el seno de la personalidad colectiva y de una fe profunda y verídica en los valores que se han de introducir o revivificar: que se conviertan, por tanto, a dicha nueva conciencia. Ésta, no obstante, debe iniciar su tarea en la base, irradiando las ideas que la traducen, la mentalidad adecuada de que es portadora, en las más diversas capas de la sociedad. No es un problema de propaganda, sino de cultura. No es por un movimiento de abajo arriba, sino por un descenso de arriba abajo que la sociedad se renovará completamente. El papel de las ideas y del pensamiento es, pues, fundamental. Su marcha es lenta, sufre deformaciones en su recorrido, pero en ellas se encuentra el punto de partida y de ellas provendrá la llama salvadora. Donde ha-

bite la verdad, habitará la realidad. Las doctrinas más exigentes desde el punto de vista intelectual provocaron en el pasado y a largo plazo los mayores cambios. Religiones, filosofías e ideologías han delimitado y moldeado las etapas humanas. Un pensamiento que emerja lentamente en la conciencia de los representantes más intuitivos de una sociedad podrá parecer, al principio, simple escuela de pensamiento; pero muy pronto, si en verdad representa una aspiración agazapada en la psique colectiva, y si se sirve del esfuerzo, el talento o el genio, lo mismo que una mancha de aceite, y si deja su marca en la literatura y el arte, se insinúa en la sensibilidad, moldea el alma de los hombres de acción, se oficializa, penetra en la enseñanza y, más allá de ella, en el bagaje intelectual de cada hombre.

En la educación del hombre árabe, hay que confiar, por tanto, más en los elementos efervescentes de la sociedad que en los poseedores del poder. El poder y, de modo más general, la potencia, han quebrado la iniciativa del individuo hasta hacer de él un ser pasivo, dominado y entregado a la resignación o a la desesperanza. Desde este punto de vista, la crítica de la personalidad musulmana, tal como la expresó el siglo XVIII europeo, no carece de fundamento. Liberar la iniciativa del individuo y devolver a la persona su valor es un elemento capital en el diseño de la reforma del hombre arabomusulmán. Contradecir la mentalidad de prestigio para instalar en su lugar la demiurgia constructiva y la racionalidad es una no menos imperiosa exigencia. Por último, resulta esencial que la afectividad árabe se vea atemperada, de modo que la energía psíquica se invierta en el mundo en vez de agotarse en el terrible círculo de la relación humana.

Reformar al hombre árabe no significa reproducir su versión histórica ni apelar a su conversión a los esquemas occidentales, sino restituirle su autenticidad: no bajo la forma de una originalidad irreductible, sino en la verdad de un ser moldeado por el pasado pero tendente a realizarse en la universalidad humana con todas sus fuerzas. Nuestro pasado contenía, es verdad, los valores de la vieja humanidad, pero se basaba también en grandes servidumbres. Conviene, pues, recuperarlo selectivamente. La modernidad, por su parte, es a la vez liberadora y destructora de la sustancia humana. Es preciso adoptarla generosamente en la inspiración que la anima y sintetizarla con todo nuestro pasado para llegar a construir al hombre que aspiramos ser.

Si bien es impensable que la sociedad árabe actual reproduzca el largo recorrido que condujo en occidente al surgimiento del yo interior, no resulta excesivo pedirle que «reciba» y enriquezca el humanismo universalista, así como el enfoque técnico, y libere al individuo tanto de las instituciones que lo agobian como del poder de los instintos que lo constriñe.

Este cambio hacia la razón será doloroso: significa el final de la felicidad primaria, la división del yo y quizá la angustia; pero también promete la profundización en la felicidad y la promoción de todos hacia la humanidad.

SEXTA PARTE

ORGANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD Y DEL ESTADO

I
INTRODUCCIÓN

Debemos reconocer que el mundo contemporáneo está lleno de falsedad y falto de autenticidad. También es un inmenso espacio lleno de paradojas. En los países pobres, unos hombres que se encuentran al límite de la existencia pueden sentirse, no obstante, satisfechos. En muchos países ricos, gentes cultas y acomodadas sienten y, más aún, proclaman su honda insatisfacción. Hay un problema de la riqueza y otro de la pobreza. Se percibe en todas partes una obtusa satisfacción de la riqueza que topa, en su nimiedad, con una razón insatisfecha; por el contrario, también se da en la indigencia una satisfacción que halla, a través de su valor metafísico, el dolor del yo en su rebeldía contra la vida. Los hombres forjan su propia desgracia por su estrechez de miras, su razonamiento deficiente, su codicia, sus celos o su envidia. El yo es incapaz de afirmarse por sí solo y dar libre curso a su actividad, pero sufre en relación con el exterior. Podemos preguntarnos entonces legítimamente si un progreso material o de civilización supone un progreso real cuando acarrea la comparación con los demás y, por consiguiente, el sufrimiento. La felicidad deviene relativa, pero por las mismas razones que la miseria y la desgracia. Así, aparece una inadaptación casi congénita y tal vez ontológica entre lo psíquico y lo real y aún en mayor grado, entre la conciencia y la vida. En cuanto se logra una satisfacción, se busca otra cosa y se cae en la insatisfacción, pero esta falta de adecuación entre el psiquismo y lo real, que es como una enfermedad en el núcleo de la vida humana, alcanza en nuestra época niveles de paroxismo. En cierto modo, ese es el motor de la historia, y de ahí el carácter eminentemente histórico de dicho tiempo.

Desde hace aproximadamente veinte años, la conciencia universal piensa y repiensa el problema del subdesarrollo, aunque sin dotar a dicha reflexión —optimista en un principio, pero luego cada vez más angustiosa— de una base filosófica. La miseria no nació hace veinte años y puede incluso que se haya reducido en los países «atrasados» desde su acceso a la independencia. De hecho, se ha descubierto el escándalo de la miseria justamente cuando esos países intentaban franquear su umbral. El hombre ha convivido con la miseria en todas las épocas y en todos los lugares. A veces descendió hasta el punto más bajo de la escala y se adaptó sin tomar conciencia siquiera de ello. Vivida con constancia, la miseria se vuelve costumbre, horizonte de la condición humana. Es como espectáculo para los que no la padecen que resulta un escándalo y, aún así, sólo entre las conciencias más despiertas. En sentido profundo, el político no debe tener en cuenta más de lo necesario las variaciones de la sensibilidad colectiva o de la conciencia de una época. Debe recordar que muy pocos occidentales se afligían de nuestra miseria e incluso de nuestra decadencia durante los buenos tiempos de la colonización. Sin embargo, el escándalo de la miseria sólo se mantiene ante una disminución de las reivindicaciones del hombre y para el hombre. Por ello, el realismo de los egoístas y los duros es un antihumanismo. Rechazado, controlado o ignorado, el sufrimiento sigue ahí. La adaptación no lo elimina, pero permite soportarlo cuando no queda otro remedio. Pero si no existe un umbral a partir del cual la miseria se haga intolerable, el proyecto de desarrollo pasa a constituir una opción tan moral como política: moral, porque es preciso apostar a la mejora del ser humano y del destino material y moral frente al estancamiento y la regresión; político, porque la humanidad ha hecho saltar sus barreras por los aires, convirtiéndose en un territorio unificado, porque las diferencias se hacen perceptibles e insoportables y porque ya no rige la teoría medieval de las «condiciones». La elección es, por consiguiente, clara, pero sólo podríamos abandonarnos a ella con el sentimiento de que todo es relativo y de que el progreso generará insatisfacción; ésta, un nuevo progreso; y dicho progreso, Dios sabe qué regresión; y así sucesivamente. Tal es la base filosófica de toda reflexión acerca del subdesarrollo y el itinerario que se ha de seguir para toda conciencia que sea a la vez generosa y lúcida.

II
DE LA REFORMA DE LAS ESTRUCTURAS

El nuevo pensamiento económico y el subdesarrollo

Un economista, como Gunnar Myrdal, critica con tino las teorías del desarrollo de la «posguerra», vinculadas a una idea implícita del bienestar que remite a «la antigua psicología hedonista, así como a los conceptos morales del utilitarismo» [1]. Para cualquier investigación en este campo, se hace necesario un sistema de valores e ideales: en cuanto al autor, se refiere al ideal de modernización en su sentido más amplio; es decir, explica todo lo que consideramos racionalización, elevación de los niveles de vida, igualitarismo socioeconómico, reforma de las instituciones y los comportamientos, así como reforzamiento tanto de la democracia como del sentido de la disciplina social. Gustosamente suscribimos y saludamos esta nueva reflexión sobre el subdesarrollo que, muy recientemente aparecida en Occidente [2], pone fin a las antiguas ilusiones, rompe con la ingenuidad y la complacencia e intenta definir, de manera tan realista como generosa, los caminos de lo posible. Con todo, los programas de Mende y Myrdal mantienen sus objetivos y algunos aspectos ajenos a nuestras reivindicaciones y esperanzas; en otros terrenos, rozan la utopía al multiplicar unos consejos cuyas posibilidades de concreción no están claras. Además, no parecen haber resuelto ni superado el problema de la alternativa modernidad-tradición. Finalmente, las razones que exponen acerca de la legitimidad del debate

[1] *Le Défi du monde pauvre*, p. 39.
[2] Precisamente con G. Myrdal, Tibor Mende y algunos otros.

sobre el desarrollo no llegan siempre, por muy válidas que sean, al fondo de la cuestión.

Durante mucho tiempo, los economistas creyeron que los países subdesarrollados podían alcanzar con rapidez a los más adelantados una vez abolida la dominación colonial, como si el subdesarrollo fuera un simple asunto económico que pudiera asimilarse a los casos de los países europeos afectados por la guerra, lo que revela una ignorancia aterradora de la perspectiva histórica. Sus cálculos, sus estadísticas, su culto al producto nacional bruto o su apego a lo cuantitativo despreciando las estructuras profundas, los hunde aún más en sus errores de apreciación. Sin embargo, por muy justificadas que sean las críticas que les dirigen, a sus actuales sucesores les faltan tanto la dimensión histórica y sociológica como el sentido dialéctico. Tal vez sea cierto que no hay que pedir a los economistas otra cosa que serlo, aun en el caso de que su visión sea lo más amplia posible. Por lo demás, las reformas radicales preconizadas por un Myrdal o un Mende son bienvenidas. Es cierto que hay que afrontar prioritariamente el problema de la agricultura, cambiar las relaciones del campesino con la tierra, introducir técnicas agrícolas que comporten la utilización intensiva de la mano de obra, investigar sobre nuevas técnicas, divulgarlas, suscitar en el mundo rural una voluntad y una ambición renovadoras. También es absolutamente necesario reducir las considerables diferencias sociales entre las élites occidentalizadas, cuando no son «feudales», y las masas miserables. ¿Quién podría negar, asimismo, la debilidad, la ineficacia y la irracionalidad del Estado, pese a sus formas autoritarias? ¿Cómo no estar de acuerdo con Myrdal cuando afirma que la mayoría de los representantes del Estado «consagran su tiempo y su energía en limitar el auge de las empresas» y que puede compararse la suerte de las empresas en los países subdesarrollados «a la conducción de un coche con todos los frenos puestos y el acelerador a fondo»? El control que ejercen los Estados sobre la actividad económica libre por medio de unas administraciones puntillosas es, en efecto, todo lo contrario de un control positivo y no aporta nada a la mejora de la producción. Se trata de obstáculos, restricciones y barreras que se anteponen al entusiasmo creador del individuo a través de una vigilancia discreccional que genera, además, efectos contrarios a los que se podrían esperar, condenándonos al monopolio, la prevaricación y el fin de la compe-

tencia y de la lealtad. Resulta también evidente que el problema de la enseñanza está en el núcleo de toda política seria de desarrollo y que resulta crucial desarrollar la enseñanza agraria y técnica en general, así como formar cuadros competentes disponibles de inmediato. El diagnóstico que arroja Myrdal sobre el sudeste asiático es, en su mayor parte, aplicable al mundo árabe y las reformas que proclama son absolutamente desables; pero la lectura de ambos economistas —Myrdal y Mende—, tan satisfactorias para el espíritu en muchos aspectos, produce un malestar indefinible. Ya he mencionado las objeciones de principio que podrían oponérseles. Conviene añadir que parecen contemplar a los países del Tercer Mundo como mero objeto intelectual, como si en él no existiera una humanidad estructurada, una resistencia social y una pasión política; en resumen, como si el Tercer Mundo no fuera más que un campo indefinido de experimentación de reformas al que sólo falta la buena voluntad para poder imponerlas.

Sin embargo, es evidente que la mayor parte de los regímenes salidos de la independencia se beneficiaron, durante un período de quince a veinte años, de una excepcional libertad de acción que arruinaron por méritos propios, por su actitud pacata o, por el contrario, a partir de una culpable temeridad; a menudo por inercia; a veces, a través de experimentos desastrosos. Aunque es cierto que Myrdal no valora en su justo punto las dificultades provenientes de una mera gestión de la sociedad, también lo es que, durante un cierto período, cualquier inteligencia lúcida podía percibir inmediatamente mil abusos fáciles de corregir, mil reformas sencillas de emprender, una enorme irracionalidad más allá de todo sistema social y de toda ideología. ¿Eran incompetentes hasta tal punto los grupos dirigentes? ¿Podría avanzarse la idea de que a causa de su origen guerrero, estaban más preparados para contestar, destruir o negar que para fundar, construir y dirigir? Sin duda alguna. No obstante, para la historia, un pueblo tiene los dirigentes que se merece y, desde una óptica dialéctica, lo que fue es cuanto podía o debía ser. Es cierto que la humanidad no razona como el filósofo. En el fuego de la historia en curso, no hay más que acciones, reacciones, juicios inmediatos y una necesaria inconsciencia. Si todo el mundo pensara dialécticamente, no habría más dialéctica, y se paralizaría toda acción.

El dirigente que incita a comparar pasado y presente con objeto de hacernos valorar el camino recorrido siempre halla motivos para hacerlo. Globalmente, existe un progreso. El mero hecho, por ejemplo, de que los economistas de los años sesenta creyeran que la vocación y el destino de África y del mundo árabe era alcanzar el nivel económico de Occidente y que los de hoy manifiesten cierta sorna ante nuestros fracasos, pero sigan midiéndonos con la medida del hombre, ya resulta importante y significativo. Éramos menos que hombres. Nos hemos convertido en hombres. Pero incluso para eso, necesitamos serlo más. El éxito llama al éxito, la realización de los sueños más osados concita las mayores esperanzas y lleva a una insatisfacción creadora. Todo ello, siempre y cuando no se convierta en una desesperación histórica absolutamente inaceptable. El economista y el político deben, por tanto, criticar y actuar en favor del cambio y el bienestar a través de una revisión desgarradora de las prácticas; y todo ello desde una perspectiva que deje de lado el tema —usado como coartada de la inercia— del camino recorrido. Tanto para la conciencia histórica, que fija sus objetivos a largo plazo, como para el filósofo cuya mirada pretende abarcarlo todo, la historia ha despegado ya para nosotros. Hace veinte años no éramos nada; más tarde, en el mare mágnum de nuestros éxitos políticos, creímos ser mucho. Hoy, la realidad nos llama al orden. No contamos demasiado, pero tampoco somos nada, y todo ello de manera irreversible. ¡Veinte años, diez años! En la vida de las naciones es poca cosa y casi desdeñable para el transcurso de una era histórica. Son precisas una, dos e incluso tres generaciones para que las cosas se clarifiquen y los gérmenes hoy sembrados den su fruto. Nada más ajeno al pensador político que el sentimiento frenético de la urgencia, aunque hay que fingir creer, evidentemente, en dicha urgencia, para poder «empujar el carro», galvanizar las energías; para no estancarse y para no morir. De la misma manera, nunca creí en las profecías catastrofistas acerca del futuro de los países subdesarrollados. La prueba, entre otras mil, es que, por una extrema paradoja actual entre economistas y futurólogos, tal visión, aunque no dejará de alarmar, angustiar y, por consiguiente, ayudar al nacimiento de una nueva conciencia capaz de operar un nuevo equilibrio, rectificará y corregirá, y se verá obligada a rectificar y corregir.

PERSPECTIVA INMEDIATA Y PERSPECTIVA LEJANA

El pesimismo reformista es, pues, verdadero y falso a la vez. Todo depende del ritmo temporal en que se sitúe, del ámbito que se elija: el de la verdad o el de la acción, el de la acción inmediata o el de la acción a largo plazo, así como de los fines previamente fijados, que pueden ser parches de urgencia o cambios profundos. Para examinar este último punto, no es seguro que sea compatible la búsqueda de estos dos tipos de objetivos ni que reforma y cambio tengan un efecto acumulativo; tampoco, por tanto que pueda limitarse hoy a medidas urgentes, dejando para mañana un tratamiento más enérgico. Algunas reformas voluntaristas podrían mitigar contradiciones y exasperaciones, cortando de raíz toda esperanza de ruptura subsiguiente a una renovación. No obstante, confiarlo todo al mero juego de la contradicción no sólo sería una apuesta peligrosa —dado que podría abortarse—, sino que supondría falsear la dialéctica que reclamaría, para llevarse a cabo, precisamente la inmediatez e incluso una ausencia de conciencia dialéctica. Consideramos urgentes estas reformas radicales reivindicadas por la estructura inmediata de nuestra historia, por el flujo de un devenir condicionado a sí mismo. Por otra parte, no creo que su aplicación tenga como efecto a largo plazo el desenlace de las profundas crisis latentes ni que al desatarlas, se opere un bloqueo de todo cambio serio hacia unas nuevas estructuras. Es lícito esperar incluso que algunas reformas radicales tengan como consecuencia un movimiento contradictorio y preparen, al mismo tiempo, el cambio.

Debemos sujetar ambos extremos de la cadena, el de la reforma radical y el del cambio profundo; éste puede cobrar la apariencia de una revolución político-social, pero en realidad, debe desplegarse como una miríada de revoluciones por hacer: la política, para la democracia; la económica, para la industrialización; la social, para la justicia en las relaciones humanas.

Desde el primer punto de vista, la mayor parte del programa trazado por G. Myrdal para el sudeste asiático es, como dijimos, aplicable al mundo árabe, aunque es preciso ampliarlo. Myrdal renuncia, parece, tanto a una posible industrialización como a una auténtica democratización de las instituciones políticas, objetivos que nosotros dejaremos a la perspectiva, más alejada, de la mutación-revolu-

ción, aunque sin perderlos de vista. Si no resulta realista una seria industrialización durante los próximos años, conviene al menos sentar sus bases y, al efectuar reformas en la agricultura, el comercio y la administración, actuar de modo que sean a la vez fructíferas en lo inmediato y no dirimentes ni esterilizantes en el futuro. Es evidente que un remedio puede ser ahora parcialmente eficaz y, sin embargo, anular o detener potencialidades más decisivas de otro tipo. Así sucede con el malthusianismo demográfico, convertido en una declaración encubierta de nuestra incapacidad de desarrollo e industrialización. Para la India o el sudeste asiático, países superpoblados, el problema cobra otras dimensiones. El mundo árabe en su conjunto no llega siquiera a la suma de la población de Francia y Alemania Occidental, que reclaman cada vez más mano de obra exterior —árabe y mediooriental, entre otras— y la hacen sumirse en su marco de actividad, de invención y de demiurgia expansiva. Pese a los males ecológicos que lo sacuden, el mundo árabe está infrapoblado en relación con sus posibilidades objetivas, aunque, evidentemente, dentro de otra estructura económica que la de su actual letargo, donde, por el contrario, podía parecer superpoblado.

Tan importantes como necesarias para el conjunto, las reformas radicales deben medirse constantemente, por tanto, con el doble rasero de la dialéctica de los futuros cambios. La primera, negativa, supone un profundo cambio en gestación que precisa de la crisis, así como de la dinámica de la contradición, y a las que hay que dar su oportunidad: esa masa volante de desocupados suburbanos será tal vez mañana el ejército de la industrialización o de la revolución violenta; esa masa de intelectuales parados que se prepara será tal vez la columna vertebral de un cambio terrible y obligado.

La segunda, positiva, es la que, al llevar a cabo las reformas, querría que éstas, en su detalle y en las diversas facetas de su ejecución, no perjudicaran en nada a otras posibilidades más amplias; la que desearía también prolongar la reforma a través del cambio y pujar tanto sobre el presente como sobre el futuro, para que el conjunto de la acción se encastrara dentro de un esfuerzo constante que no se destruya ni se niegue, con el fin de que nada se pierda y, de ese modo, todos salgamos ganando.

Por el momento, es decir, en el decenio que viene, no es previsible mutación-revolución alguna y ésta no es más aún que una incita-

ción suplementaria a la práctica de un reformismo radical. Porque el mundo subdesarrollado y, en lo que nos concierne, el mundo árabe y sus zonas de influencia, acaban de salir de un esfuerzo extenuante, el de la conquista de la soberanía y de su organización; no podemos pedirles que pongan de inmediato en la balanza nuevas energías. Se ha creado un orden que necesita primero agotar sus posibilidades; es decir, tanto su prestigio como sus mentiras, sus verdaderas conquistas como sus mistificaciones, sus lealtades, sus consignas y sus eslóganes. Hay que reconocer que en numerosos casos han existido esfuerzos, cambios y realizaciones. Toda una época está en vías de desaparerecer, pero no termina de morir. Las fuerzas del futuro surgen discretamente desde el fondo de la sociedad, pero es esta época la que las ha creado; es ella quien ha formado y nutrido a sus enterradores. Unas fuerzas no necesariamente explosivas y capaces de actuar también sobre un cambio imperceptible, lento pero profundo, que caminan junto a otras fuerzas de inhibición, ambas inéditas. ¡Cómo escrutan ese enorme revoltijo que es el mundo social los oportunistas y los políticos maquiavélicos! No es ahí por donde se espera la invasión del porvenir, sino que, cuando es reconocible, no es más que prosa cotidiana que representa la comedia de la renovación. Si resulta vano prever, si es inútil querer adaptar el futuro a sus cálculos, tampoco existe, a medio plazo, fatalidad alguna y es normal, además, que los hombres vivan su presente y extenúen sus pasiones. Debemos, pues, trabajar en nuestro presente, no para sufrirlo sino para transformarlo. No obstante, ¿cómo definir un reformismo concreto en su contenido y sus medios de realización?

Reformas concretas

Los países puramente petrolíferos —Libia, Arabia Saudí, Emiratos del Golfo— son marginales dentro de la vida del conjunto árabe. Las fabulosas riquezas que atesoran son como una revancha del destino. Atrasados, marcados por la profundidad del impacto religioso, poco abiertos a la llamada de la modernidad al no haber conocido una verdadera colonización, no disponen de medios humanos ni de base ecológica suficiente para una total liberalización de las fuerzas productivas. En lo inmediato, necesitan, ante todo, formar técnicos y

desarrollar la educación; en el plano económico, dar un fuerte impulso a los cultivos de riego, gracias justamente a los medios financieros de que disponen. Numerosos Estados petrolíferos se esfuerzan en ayudar a los demás Estados, menos dotados por la naturaleza. Sin embargo, se pone de manifiesto, sobre todo, que sus haberes financieros duermen en los bancos occidentales o del Cercano Oriente, sin ningún provecho para ellos ni para sus hermanos árabes, y que las clases privilegiadas pasean sus apetitos por el mundo, se revuelcan en el lujo y la lujuria, perpetuando así la imagen de un Oriente despreciable y lascivo. Es precisa una redistribución de la renta en el marco de un plan de reducción de las desigualdades; dado que es el Estado quien dispone del maná del petróleo, a él le corresponde reformarse en primer lugar. Por norma general, se trata para estas naciones de salir de una Edad Media carente de brillo y de riqueza intelectual y humana. En el plano material, habida cuenta de los excepcionales recursos de que disponen, no existe una verdadera urgencia, al tratarse además de países escasamente poblados. Basta con que un gobierno clarividente ponga fin al despilfarro, cree instituciones con fines sociales (seguridad social, seguro de enfermedad, etc.), desarrolle al máximo los equipamientos colectivos y salga al paso de especuladores y negociantes sin escrúpulos para que las cosas mejoren durante el decenio que viene. Así pues, no hay que proclamar la revolución y luego, a la hora de la verdad, no hacer nada; más valdría, por el contrario, llevar a cabo reformas limitadas de las que es capaz el Estado-providencia petrolífero, para que los dominios árabes desérticos despertaran de su letargo.

El verdadero problema del desarrollo se sitúa en otra parte, en sociedades de economía diversificada y estructurada, tales como Egipto, el Magreb, Siria o Iraq. Todo ello porque la presión demográfica es acuciante allí y porque, con la excepción de Iraq y, en menor medida, de Argelia [3], esos países apenas disponen de recursos petrolíferos, aunque poseen, por el contrario, los medios humanos para reformar sus estructuras y porque la necesidad de una reforma radical e inmediata es sentida con mayor fuerza. Antaño, dichas sociedades habían cobrado un cierto auge a través de una base económica agrícola. Una vez hundidas en el subdesarrollo, siguen siendo

[3] Aunque Argelia dispone de enormes recursos de gas natural.

sociedades predominantemente agrarias y podemos tal vez esperar un despegue económico a partir de la renovación de la actividad agrícola. Sin embargo, la zona árabe sufre en este terreno algo así como una maldición de la naturaleza: unas condiciones climáticas desfavorables, una pluviometría inestable o insuficiente, una constante amenaza del desierto. Por todas partes, la tierra ha sufrido una explotación milenaria que explica, en el pasado, ciertas facilidades (tierras blandas y ligeras o presencia de grandes ríos como el Nilo o el conjunto Tigris-Eúfrates), que en la actualidad se han convertido en dificultades. Algunos geógrafos europeos, en particular Roger Dion, han mostrado como en Occidente las tierras calcáreas y blandas que constituían la joya de la agricultura romana han dejado paso, con el progreso de las técnicas de labor (uso del arado, por ejemplo), a otras más pesadas y arcillosas, antiguamente ocupadas por el *saltus*. Esta inversión en el valor de uso de la tierra explicaría el notable progreso de Europa a partir de las roturaciones, el incremento de la población y el reforzamiento de las bases materiales de la civilización. No obstante, siguiendo el mismo razonamiento, se podría inferir, por el contrario, que lo que produjo la prosperidad de las zonas mediterráneas durante la Antigüedad es responsable hoy de su estancamiento. Lo que era bueno en una cierta situación de la técnica y las necesidades humanas, se revela insuficiente dentro de otro estado de cosas. Ello supone decir que la historia política y social no es la única responsable de las dificultades agrícolas del mundo árabe y que la precede, en el orden de la causalidad, un derrumbamiento del valor ecológico [4].

Con todo, dicha historia ha desempeñado su papel. Europa, por ejemplo, sólo padeció la acción devastadora de las invasiones durante su «infancia»; es decir, en la alta Edad Media. Posteriormente, su desarrollo se dibujó simultáneamente, sin fisuras por parte del exterior. El Islam, por el contrario, sufrió el golpe de las oleadas de turcos y mongoles a partir del siglo XI, cuyo efecto devastador llegó a su apogeo mediado el siglo XIII con la terrible invasión de los mon-

[4] En esto, nuestro acuerdo con Lombard es absoluto cuando dice: «La primera causa profunda del desplazamiento de los centros dominantes de Oriente a Occidente es, por consiguiente, una razón geográfica: el bosque-calvero se ha revelado con un potencial mayor que el desierto-oasis». *Espaces et réseaux du haut Moyen Age*, París, 1972. Sin embargo, el segundo término de la oposición debería extenderse a la zona mediterránea.

goles, conociendo con Tamerlán (siglo XIV) un retorno a las hostilidades. Se trató de una auténtica fatalidad de la historia. En el área magrebí, es innegable la decadencia de la actividad agrícola por efecto de las invasiones beduinas de los siglos XI al XIII; visión, sin embargo, algo mitigada desde hace algún tiempo respecto de la jalduniana.

Pese a todo, las invasiones internas y externas no fueron las únicas en influir. Tuvo que producirse también una honda depresión de la vitalidad interna de la civilización araboislámica. Así, el hundimento del Estado precipitó en Iraq un estancamiento de aquella agricultura, antaño tan floreciente, y más tarde, su decadencia. La sumisión al imperio otomano del Oriente árabe provocó la esterilidad de todo esfuerzo individual o colectivo. Intervienen, por último, otros factores más sutiles que explican lo que en algún caso es un simple parón del progreso y en otros un retroceso absoluto; y, desde todos los puntos de vista, una insuficiente evolución respecto al incremento de las necesidades. Como ya hemos dicho, la renovación de la agricultura es condición necesaria de todo desarrollo económico, y sabemos que Europa occidental experimentó, como prólogo de la revolución industrial, una verdadera revolución agrícola. El término «reforma agraria» implica todo un conjunto de cambios vinculados entre sí: en el *status* de la tierra, en el campo técnico, en los niveles psicológico y humano. No obstante, convendría poner en guardia a los Estados avanzados del mundo árabe contra dos tentaciones: la del colectivismo y la del maquinismo a ultranza o, por el contrario, la de una exclusiva apelación al trabajo humano. La tierra para los campesinos y para quienes la trabajan; esta consigna de la reforma agraria implica la necesidad de crear y desarrollar un pequeño y medio campesinado, y suprimir o limitar las grandes propiedades, las rentas del suelo y el absentismo burgués. La acción del Estado debe intentar definir primero el estatuto de la tierra y, una vez superadas las incertidumbres, alentar, arbitrar, animar y educar. El hecho de que conserve una porción relativamente importante de suelo resulta lógico, pero la estatalización no debería conducir en ningún caso a una burocratización o al acaparamiento de suelo por parte del grupo dirigente y de sus fieles.

Apuntar a la mejora del rendimiento y de las técnicas constituye el segundo paso de un inminente programa reformador. Ni mecanización a ultranza ni vuelta a los métodos primitivos, tal es la estre-

cha vía donde debería orientarse el progreso tecnológico. Para lograrlo, es una exigencia básica un cambio de actitudes. Un nuevo clima psicológico ya habrá permitido liberar las energías. Es preciso hacer más: revalorizar la actividad agraria, impulsar la búsqueda de la modernidad, comprometer a la juventud en la aventura agronómica. Podría surgir una imagen de la ruralidad inédita en nuestras comarcas, capaz de rechazar la antigua relación entre ruralidad y primitivismo, así como de alentar al espíritu de la juventud, despertando en ella una mentalidad pionera.

La enseñanza es el mejor medio, sin duda alguna, para operar dicha reconversión. La educación irradia hacia el corpus social unos ciertos valores y una mentalidad. Actúa honda y sutilmente. Preguntarse acerca del destino y la finalidad de la enseñanza es plantearse el problema del tipo de hombre que quisiéramos ver nacer, así como el de la sociedad y la civilización futuras. La estructura de la enseñanza es pieza capital del proyecto de desarrollo económico-social. No insistiremos más en ello, ya que su evidencia es patente. No obstante, ese mismo desarrollo no supone el total de la evolución del conjunto social. Tenemos un patrimonio. Tenemos, asimismo, un saber y un lenguaje de lo universal que debemos interiorizar, así como un mundo de relaciones humanas que enriquecer; en resumen, un designio civilizador se encuentra en el centro de nuestras preocupaciones. Hay que ponerse en guardia contra el economista puro y frente a un excesivo utilitarismo. La ciencia y la cultura tienen tanto derecho a existir en la vida de una sociedad como la eficacia técnica. Por lo demás, la crisis de la técnica es idéntica a la de la cultura dentro del mundo árabe.

Acaso el pensamiento y el saber contemporáneos, en su globalidad, no confíen en el progreso del mundo árabe ni, en general, de las áreas subdesarrolladas. Me pregunto incluso si, en los dominios de la ciencia y la cultura, el esfuerzo de Occidente a partir del siglo XIX y sus logros podrán alguna vez ser igualados, ni siquiera en países como Rusia. Nuestro problema consiste sobre todo en asimilar lo más correctamente posible cuanto se ha inventado fuera y que es ahora de dominio universal. Sin embargo, siempre podemos y debemos servirnos de la particularidad de nuestro espacio, tanto desde el punto de vista de la ciencia como del de la cultura.

Existe ciertamente una correspondencia secreta entre las distintas ramas de la actividad humana, por muy aparentemente alejadas que estén las unas de las otras. No cabe duda de que una solidaridad invisible une la literatura, el arte, la técnica, la ciencia o la economía. Ello no quiere decir que los momentos de creatividad se produzcan equilibradamente y que no se produzcan distorsiones o desfases. Por más que Francia haya estado marcada por una tenaz tradición de cultura general, es asimismo una gran potencia industrial. La Alemania de la metafísica y la gran música era y es todavía la de la alta tecnología, la de los banqueros y la de los armadores de Hamburgo. Inversamente, la comerciante y pragmática Inglaterra del siglo XIX, tan criticada por Nietzsche —no sin razón a veces— poseía sus literatos, sus economistas y una gran tradición universitaria. Sólo tal vez los países periféricos y de ultramar presentan una situación de desequilibrio de las fuerzas creadoras en favor de la vida material, acaso porque son en cierto modo parasitarias de sus tradiciones de origen. Sin embargo, Ferdinand de Saussure es suizo y los Estados Unidos invaden el mundo, tanto con su «cultura» como a través de su imperialismo.

Giraudoux decía «que un pueblo sólo tiene una vida real grande si posee una vida irreal poderosa». Hay que meditar sobre esta magnífica verdad. Es preciso desinflar también el mito de un mundo oriental abandonado a la contemplación espiritual. En el ámbito de la vida cotidiana, dicho mundo es materialista como el que más y se considera el esfuerzo especulador de rango superior al trabajo manual, apenas valorado.

En el pasado, el mundo islámico honraba el esfuerzo intelectual, pero la actividad económica y, en particular, la comercial se habían desarrollado notablemente. El clérigo estaba integrado en el Estado: no en un gobierno cualquiera, sino en la dirección global de la sociedad. Junto a él, el mercader o el artesano piadoso y activo era un tipo humano característico del Islam. En la época precolonial y luego en la colonial, la actividad espiritual seguía gozando de prestigio, si bien dicho prestigio se relacionaba mucho menos con el saber en sí mismo que con el *status* social, la influencia política y, sobre todo, el contenido religioso de la «ciencia». A causa de su vinculación con la religión, la ciencia de la *Charī'a* extraía de ese carácter trascendente una innegable autoridad. Dios estaba detrás del saber; Dios, es

decir, nuestro destino y nuestra salvación. En la actualidad, una vez desacralizada, la intelectualidad apenas tiene valor por sí misma; sólo en la medida en que posibilita eventualmente el ingreso en los círculos de la autoridad. Al interiorizar la mirada de la sociedad, el intelectual árabe no es más que el huésped de paso de su vocación.

Ahora bien, se trata de que el principio motor de la sociedad árabe se base en la ciencia y la cultura. Si no ve la luz un renacimiento cultural y científico al más alto nivel, no hay esperanza para un desarrollo tecnológico. Si la política, el dinero y el hedonismo asociados a ellos fijan todas las ambiciones y cristalizan toda la capacidad de la sociedad, no habrá nunca más que una agitación estéril, como esa espuma que bulle en la cresta de las olas.

III
ESTRATEGIA DE FUTURO

Esperamos mucho, pues, de esas élites del futuro que traerán la revolución árabe.

Para nosotros, la revolución en su sentido más amplio es esa mutación, provocada o no, que sacude de manera irreversible la vida de un pueblo, haciéndolo ingresar en una nueva era. Es decir, que, limitado a su aspecto social, el concepto se ha prostituido y rezuma un auténtico clasicismo, pero un clasicismo simplificador. Entendámonos: jamás ha existido la Revolución, sino las revoluciones. Por otra parte, la verdadera fraternidad sólo se ha producido en momentos de fusión, donde, una vez destruido el viejo orden, se entrevé un magnífico destino, aunque pronto ocultado de nuevo. Con todo, siempre queda algo en la revolución que alcanza al gobierno: en particular, directrices y valores, aun si son violados; para las sociedades «atrasadas», un desprendimiento de energía, una reestructuración de las estructuras caducas y una clarificación de la historia.

El capitalismo y la Revolución Francesa aportaron a Occidente dicha clarificación, igual que el marxismo la impuso en Rusia. Al reflexionar sobre el marxismo occidental y analizar el pensamiento de Lukács, Merleau-Ponty [1] llama nuestra atención sobre el hiato que separa a las sociedades precapitalistas —diríamos subdesarrolladas— de la sociedad capitalista: «En la sociedad precapitalista —dice— la función económica no es nunca ajena a ciertos componentes religiosos, jurídicos o morales para los que no existe equivalente exacto en el lenguaje económico». Los hombres no se conciben en

[1] Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique.*

aquélla como socios de una empresa común de producción, mientras que la sociedad capitalista ofrece a los hombres que alimenta un suelo común, el del trabajo, y un común lenguaje, el universal vehículo del dinero. Incluso el salariado y la explotación «incluyen a todos aquéllos que participan en un mercado único». Por último, es bueno recordar que el capitalismo occidental representa «la paradoja de una sociedad de explotación basada, sin embargo, en el reconocimiento del hombre por el hombre»; que la historia «que ha producido el capitalismo simboliza el surgimiento de una subjetividad»; y que, para que la sociedad sea consciente de sí misma, es necesario que esté formada por sujetos conscientes.

A decir verdad, la imagen de una sociedad construida sobre estructuras fantásticas resulta más válida para la India y para la vieja China que para el Islam. Este ya llevó a cabo una revolución en el mundo. En el Islam jamás hubo castas ni ningún otro tipo de institucionalización de las jerarquías como las que existieron en otras zonas, incluido Occidente. No obstante, el mundo araboislámico sufre diversas trabas al desarrollo económico: legislación religiosa, relaciones de prestigio, ciertas estructuras mentales y, por último, un inestable equilibrio entre unas tendencias igualitaristas y otras fuertemente jerarquizantes. Ello hace que esta sociedad siga siendo desde hace mucho tiempo una sociedad tradicional, aun si acaso fue una de las más racionales entre las sociedades tradicionales.

En el capitalismo, una amplia clase burguesa explota a un vasto proletariado integrado en el sistema productivo. Muchos hombres explotan a otros muchos. En las sociedades subdesarrolladas, una pequeña clase dirigente utiliza la fuerza de trabajo de poca gente y la gran masa permanece alejada del circuito productivo. Nuestro problema se sitúa, por consiguiente, tanto al nivel de las relaciones productivas, marcadas por el desprecio y el espíritu especulativo y de lucro, como al de las fuerzas de producción, extremadamente débiles. Ahora bien, no cabe duda de que, más que cualquier otro sistema, el capitalismo desarrolla al máximo las fuerzas productivas y, por consiguiente, parece particularmente capacitado para yugular la rareza bajo cuyo signo ha vivido constantemente la humanidad y que constituye el signo actual del subdesarrollo. En Occidente, la satisfacción de los instintos ha cobrado proporciones jamás alcanzadas hasta entonces en la historia, según observa Malraux. El capita-

lismo tiene mucho que ver con ello, pero también son importantes el individualismo y el culto a la libertad, anclados en el corazón del proyecto existencial occidental.

Regresemos al pasado. Importa recordar que en sus orígenes, el capitalismo fue una gran cosa y que el burgués espíritu de empresa no es un concepto vano. En ese capitalismo había una ascesis, una ética del trabajo y algo similar a una pureza. Son conocidas las tesis de Weber que vinculan la aparición de dicha estructura económica con la religión calvinista. Dado que el protestantismo estableció una distancia infinita entre Dios y sus criaturas y que la salvación en el otro mundo no siempre está asegurada, el hombre invirtió su angustia en la producción de riquezas. La empresa temporal se convierte en un deber religioso. «La religión engrendra necesariamente el espíritu de trabajo y el de ahorro, que sólo pueden producir riqueza», decía Wesley [2], y el propio Weber piensa que lo que faltó a las demás sociedades fue «una teología que santifique el trabajo temporal y organice una ascesis en el mundo». La tesis de Weber precisa unas serias rectificaciones que exceden nuestro propósito [3]. Sin embargo, no debe sernos indiferente observar, llevando más allá su reflexión, que la civilización islámica clásica conoció una relación que nosotros afrontamos como una dialéctica entre religión y capitalismo. El *Kitāb-al-Iktisāb*, de Chaibānī [4], uno de los fundadores de la escuela ḥanafí, expone una verdadera doctrina religiosa que estimula la búsqueda del lícito beneficio. Trabajar, ahorrar y comerciar acercan al hombre a Dios. Con posterioridad, Gazālī nos describe este mundo como un campo sembrado que es el prólogo del otro. Sabemos también que el derecho musulmán concede un importante lugar a la codificación de la actividad económica, de la que da una imagen perfectamente dinámica [5]. Lo hemos dicho ya: el tipo de hombre de empresa se confunde a menudo en el Islam con el de hombre piadoso. Es significativo que, hasta los umbrales de la época actual, la burguesía urbana, terrateniete, artesana o comerciante haya sido al mismo tiempo el elemento más hondamente penetrado por la fe y el

[2] Citado por Merleau-Ponty en *Aventures de la dialectique*, p. 23.

[3] Véase sobre esta cuestión Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*.

[4] Publicado como apéndice de la gran obra de Sarajsī, *al-Mabsut*. Véase también a este respecto : Goitein, *The Rise of near-eastern bourgeoisy*.

[5] A. Udovitch, *Partnership and Profit in early Islam*.

sentido de la tradición. Ciertas causas complejas y todavía mal dilucidadas intervienen en explicar por qué a partir del siglo XI esta burguesía racional, piadosa y empresaria fracasó en su papel director de la sociedad o en la extensión a todo el conjunto social de sus formas de actividad. No insistiremos más en ello. Subrayemos, sin embargo, esa curiosa coincidencia entre el desarrollo del capitalismo y el hecho de que las sociedades que lo supieron implantar fueron sociedades eminentemente feudales. En Europa occidental, Inglaterra, que inició la revolución industrial, había conocido el modelo de feudalismo mejor acabado y más avanzado [6]. Por el contrario, Alemania, que había sido durante mucho tiempo fiel al principio de Estado, fue el último país de Occidente en industrializarse. Así, puede existir un avance en el marco de lo irracional y un estancamiento en el marco de lo racional.

El ejemplo de Japón, otro foco de extremo feudalismo y extremo capitalismo en Asia, corrobora la idea de una relación formal entre ambas estructuras; en este caso no se trata ni siquiera de una relación dialéctica, sino de una filiación positiva. Por su parte, la burguesía occidental surgió como una contrasociedad y, aparentemente, el principio organizativo del que era portadora rechazaba el mundo feudal. En realidad, topamos ahí con el espíritu profundo de una sociedad y la permanencia formal de su movimiento histórico. ¿Qué era, en efecto, el feudalismo sino la organización privada de la sociedad frente a un Estado impotente? ¿Qué es el capitalismo sino la organización privada de la sociedad frente a un Estado espectador? Nada se asemeja más a un señorío medieval que una gran empresa industrial: en ambas existe un poder sobre los hombres, una jerarquía, un mundo cerrado de la producción. Por encima de todo, en uno y otro caso nos encontramos con la existencia de una amplia clase propietaria ajena al Estado, pero por la cual éste se deja influir y penetrar.

Es cierto que podríamos encontrar este esquema explicativo en Marx, cuyo desarrollismo deduce un estadio del otro como su antítesis, primero huida y luego revelada. La burguesía sucedió a la aristocracia feudal como el proletariado sucederá fatalmente a la bur-

[6] Avanzado, sobre todo, en razón de sus vínculos con la reivindicación parlamentaria, aunque, en puridad, fue en el este de Francia donde mejor funcionó la feudalidad.

guesía, pero en cada estadio aparece un mundo productivo radicalmente distinto del otro. Por nuestra parte, no negamos la realidad del modo de producción —el capitalismo no es el régimen feudal ni la empresa burguesa es un dominio señorial. Más allá de esta noción, aprehendemos la permanencia de una tendencia organizativa de la sociedad y de la producción, básicamente centrada en la relación dialéctica entre lo público y lo privado, entre el Estado y la sociedad. Se trate, pues, de la época feudal o de la era burguesa, la estructura profunda sigue siendo formalmente la misma. La sociedad está a cargo de una clase, existe una preponderancia de lo privado sobre lo público, una homogeneización de la organización social y un Estado que no se opone a la sociedad, sino que se adapta constantemente a ella. Dicho de otro modo, la dialéctica marxista, en tanto que describe la lucha de clases y la desposesión de una clase dirigente por otra, no parece ilustrar sino las fases del recorrido; no contempla el largo plazo; no sólo la burguesía niega la aristocracia y el capitalismo la feudalidad, sino que, a un nivel más profundo, los prolongan y retoman de otra manera, con el movimiento interno e *inmanente* del mundo en el que todos se sumergen juntos.

El caso del Japón es la caricatura y la condensación de la evolución occidental. Guardémonos, sin embargo, de ver en él un fenómeno sencillo. Como dijo Balandier [7], allí, las dialécticas de lo interno y lo externo se pusieron de acuerdo. El análisis pone de manifiesto la existencia de una clase comerciante activa, pero rechazada por la sociedad oficial *Tokugawa*, así como la lenta aparición de un campesinado acomodado. Resumiendo, una dialéctica social operaba desde el viejo edificio, pero tuvo lugar una dialéctica compleja con la alianza de los samurais con los comerciantes y, finalmente, con la absorción recíproca de los unos por los otros. Un orden social coherente abrió paso a otro igualmente coherente. Una clase feudal organizada desplazó sus centros de interés y actividad. El régimen feudal prepara positivamente el capitalismo en el sentido de que ya ha arrancado del caos y la incoherencia al conjunto social y encuentra dentro de sí mismo la energía para estructurar la sociedad. No obstante, lo que demuestra que el capitalismo es un simple

[7] *Sociologie des Mutations*; ver también el interesante estudio de M. Phan-Van-Thuan, *Le Japon de Meiji*, en la misma recopilación.

modo de producción y no una civilización es que el Japón yuxtapone dicho sistema con su modo de vida y su pensamiento tradicionales. Ese gran país no reinventó la técnica ni la racionalidad, pero supo acogerlas en unos pocos decenios, y ello, sin duda, porque el capitalismo extiende su dinamismo a las superestructuras y porque, de todos modos, es más que una simple forma de organización del trabajo. No obstante, el humanismo, la filosofía o la música occidentales no pueden reducirse al capitalismo. Son producto de una tradición y una larga maduración del espíritu occidental.

No podría existir, por consiguiente, un verdadero capitalismo sin un que un auténtico feudalismo le hubiera precedido; no por las necesidades de la dialéctica, tal como prentendía Marx, sino porque ambas estructuras traducen el mismo sistema o, si se quiere, una única tendencia histórica global, y porque existen a la vez filiación y oposición. El capitalismo puede prescindir del sentido del individuo —y el ejemplo japonés está ahí para probar que crece aún más fuertemente en un ambiente de disciplina social—, pero no puede desarrollarse en un conjunto histórico sin un auténtico pasado feudal.

¿Es éste el caso del área islámica? El feudalismo europeo se construyó sobre el hundimento del poder público, sobre la intersección de dos estructuras, la germánica y la baja-antigua, previamente desmembradas. Por un lado, existió el señorío como base territorial; por otro, la relación de vasallaje en el plano humano [8]. Todo ello en un ambiente de ruralización, atrofia de la vida urbana y circulación monetaria. En su conjunto, la sociedad feudal parece una sociedad de «centros múltiples», tal como la describió K. Wittfogel. Sin embargo, la primera etapa islámica (siglos VII-XII) no conoció nada semejante. Muy al contrario, durante ese período, el concepto de Estado brilló de manera especial. El comercio interregional e internacional resurgió en el siglo VIII, para alcanzar pronto una intensa actividad. Moneda, ciudades, Estado, eso es lo que caracterizaba al Islam en un momento en que se construía y afirmaba en Europa una estructura antitética. No obstante, si analizamos las cosas con más rigor, se pueden descubrir ciertos elementos de una protofeudalidad aún no desarrollada. En primer lugar, el Estado no tuvo jamás un control

[8] Marc Bloch, *Société féodale II*, pp. 240-260 en particular; R. Boutruche, *Seigneurs et féodalité.*

absoluto sobre los hombres y así vieron la luz, a partir del siglo VII, algunas formas de camaradería guerrera en torno a un vínculo clientelista *(walā')*, si bien, por otra parte, se constituía como señorío sobre la base de la *Qaṭi'a*, lo que comportaba una concesión de plena propiedad. Con todo, ello no afectaba en absoluto a la estructura social, basada en los vínculos de sangre, el *status* confesional, la propiedad privada —ya fuera plena o gravada con un derecho eminente del Estado— y el propio principio de Estado, aunque cada vez más orientalizado a medida que llega el período abasí, donde la sociedad se unifica y el Estado se refuerza.

Tal vez durante la segunda era islámica, allá por el siglo XII, nos aproximamos más al sistema feudal. El Estado se debilita entonces considerablemente en beneficio de la aristocracia militar. La anarquía se instala en las ciudades y el comercio sufre una regresión en las provincias centrales, aunque en el campo se constituyen falsos feudos o *iqtā'*. Sin embargo, en vez de afirmarse la oposición entre principio de Estado y poderes privados, estos últimos utilizan en su provecho los mecanismos estatales y, muy particularmente, la fiscalidad. Por eso, el *muqta'* no es un auténtico enfeudado, sino el mero beneficiario de las rentas del Estado sobre un dominio estatal [9].

Así pues, la sociedad islámica no ha sido jamás una sociedad feudal. Evidentemente, no se trata de un reproche, dado que aun pudiendo haber sido fecundo posteriormente, el principio feudal era una organización o una justificación del desorden o la violencia. Por lo demás, el sector «capitalista» que había florecido en la edad clásica, se hundió paradójicamente, entre otras causas, por los golpes de la aristocracia militar.

De este modo, se puede inferir que, al no haber sido feudal, la sociedad islámica no podía conocer el capitalismo a través de una evolución endógena ni adoptarlo totalmente en la actualidad. Dicho de otra forma, toda política encaminada a establecer en esta sociedad un modelo de capitalismo a la occidental como esquema único nos parece abocada al fracaso.

¿Fue entonces la sociedad islámica una sociedad oriental de acuerdo con el esquema de Karl Wittfogel, según el cual el mundo oriental, mundo de la economía hidráulica, se dio espontáneamente

[9] Claude Cahen, «L'évolution de l'Iqtâ», *Annales E. S. C.*, 1953.

una forma de organización oriental caracterizada por la identificación entre clase dirigente y burocracia de Estado? Por una parte, habría existido un inmenso campesinado mantenido en unas condiciones de esclavitud de hecho «generalizadas»; por otra, el poder absoluto, el Estado empresario y explotador; en definitiva, el despotismo organizado. La teoría de Wittfogel desarrolla el concepto marxista de «modo asiático de producción» que, desde hace algún tiempo, ha hecho correr ríos de tinta [10]. Dicho concepto corrige la uniformidad de la visión global de Marx y parece una concesión a la terca complejidad de la realidad histórica. Pero lo que Marx da a dicha complejidad con una mano, se lo quita con la otra, al preconizar la destrucción de las estructuras de la sociedad «asiática» a través del proceso colonial, a fin de que, en adelante, participen la uniformización y, por consiguiente, la dialéctica. De este modo, Marx se convierte objetivamente en apologista del imperialismo inglés. Todo ello, se dirá, por una buena causa, cosa que no entraremos a discutir. Todavía más grave nos parece el desprecio que parece claramente profesar respecto del mundo asiático —incluso recela del propio calificativo— y que se convirtió en un rasgo extravagante, aunque enmascarado, del pensamiento marxista hasta nuestros días. Sabemos que Lenin estaba obsesionado por la *Aziachtchina*, término del que Vidal-Naquet nos dice «que, para él, designará, sobre todo, la barbarie». Si el propio maestro estaba convencido de que la historia de la humanidad era la de Occidente y que fuera de ella no había más que barbarie, ¿qué decir de sus discípulos? Estos, bajo el peso de las circunstancias, se vieron obligados a rectificar, aunque no más allá de ciertos límites. No se nos escapa, inversamente pero en en el mismo sentido, en un pensador independiente aunque influido por el marxismo como Merleau Ponty, la idea de que el propio marxismo sólo es aplicable a sociedades «atrasadas», no al Occidente humanista y civilizado. Sin embargo, lo que Marx consideraba una anomalía se convierte en la obra de Wittfogel en un sistema racional capaz de regir una sociedad cuyas «dimensiones particulares y temporales han sobrepasado a las de todas las demás formas de socie-

[10] Véase *Le Despotisme oriental*, en particular el capítulo IX y la penetrante crítica de Ibíd, p. Vidal-Naquet en el prólogo a la traducción francesa; Godelier, *Sur les sociétés précapitalistes*, etc.; Maxime Rodinson, *Islam et cappitalisme*, y nuestro análisis crítico en : *Les Cahiers de Tunisie*, 1968; Guy Dhoquois, *Pour l'histoire*, etc.

dad»: existe, pues, una toma de conciencia del lugar de Oriente en la historia de la humanidad. Por desgracia, Wittfogel llevó en parte las cosas al exceso, en un deseo partidario, tratando de demostrar que el bolchevismo y aún más el estalinismo descendían directamente del «despotismo oriental», concepto que, por un movimiento recurrente, cobra de nuevo una coloración peyorativa que no existía originariamente en la mente del autor.

Volvemos al análisis de Wittfogel para pensar que ha existido en el pasado una forma de organización oriental de la sociedad, centrada en lo económico y en el poder absoluto del Estado, así como en una dialéctica específica Estado-sociedad donde la supremacía pertenecía al primero, aunque en Occidente la curva de la evolución histórica sería la correspondiente a una asunción de la sociedad por parte de una clase social ajena al Estado y cuyos centros de actividad estarían diseminados. La idea de que más allá de los avatares históricos se mantiene una permanencia estructural, así como aquella por la cual evolución de la humanidad es multilineal, nos parecen totalmente pertinentes. Con todo, no se trata de fijar la historia, ni siquiera de creer en una palingenesia, sino de que las creaciones históricas se efectúen dentro de las normas de lo posible. La sociedad soviética no es la bizantina ni la tártara, pero si el comunismo, aun reconociendo sus valores, ha adoptado la forma totalitaria que conocemos, es porque existía esa permanencia de una relación específica del Estado y la sociedad, a lo que añadiremos que la propia doctrina marxista, por su agresividad ideológica, el vigor de sus certidumbres y su teoría de la dictadura del proletariado, conduce casi fatalmente a regímenes autoritarios y opresores.

No cabe duda de que la sociedad árabe y, más tarde, la islámica se desarrollaron según el principio de la supremacía del Estado. También es innegable que dicho Estado evolucionó desde una cierta forma de democracia árabe marcada por la presencia de una contestación hacia un despotismo de tipo oriental. Por otra parte, si la tierra siguió siendo durante mucho tiempo propiedad eminente del Estado, esta noción ocultaba y traducía el mecanismo impositivo, bastante mal percibido como tal, y enmascaraba de hecho una apropiación privada, individual o colectiva. Generalmente, el derecho musulmán cimenta y defiende la propiedad privada. Desde el punto de vista de la ideología que subyace en la sociedad, llámese religión,

costumbre o tradición, así como desde el de la mentalidad, existe entre los islámicos un sentido del individuo y de su libertad, o de su vocación por la libertad. En resumen, se encuentran yuxtapuestas estructuras heterogéneas cuando no contrarias: la comunidad y el individuo, el despotismo y la permanente contestación del poder o la apropiación de la economía por parte del Estado, pero también, en ciertas épocas, unas burguesías y aristocracias puramente sociales y externas, una vida rural «hidráulica», pero igualmente un desarrollo urbano particularmente importante. La historia cultural del Islam es la de una síntesis o, en el peor de los casos, la de una inestable mezcla entre el helenismo, el iranismo —también asiático a medias— y el arabismo. Su historia político-social oscila entre el profundo Oriente y los esquemas mediterráneos, cuando no europeos, a partir de la época moderna. Por último, debemos reconocer que el Islam religioso proviene de la misma cepa espiritual que el judaísmo y el cristianismo, ese cristianismo que fue el alma de la Europa medieval. El mundo araboislámico no es el Oriente puro ni el Occidente, sino verdaderamente el dominio de esa «nación intermediaria» que el Corán, además había definido. Este punto medio le valió los ataques tanto de turcos y mongoles como de Europa y le hizo jugar un papel de crisol civilizador. Pero lo condenó y lo condenará todavía más a la opción fundamental del eclecticismo.

Ni Japón, ni China, ni Rusia conocieron una tan fuerte y prolongada agresión europea. Es tal vez Europa quien, al destruir completamente, a lo largo del siglo XV, el gran comercio musulmán, bloqueó también cualquier posibilidad de un futuro capitalismo. Sin duda conscientemente, frenó los intentos de industrialización de Egipto bajo Muḥammad'Alī y no con menos seguridad un reagrupamiento lleno de posibilidades de los países arabófonos del Levante. La colonización europea directa se introdujo con mayor fuerza en el área árabe que en las restantes zonas del mundo islámico (Turquía, Irán) y, *a fortiori*, que en las demás sociedades orientales organizadas, a excepción de la India, sin provocar por ello una verdadera occidentalización. No obstante, hay que considerar tanto ese hecho reciente como nuestras viejas afinidades con la estructura occidental. Nos resulta difícil cortar con Occidente, pero también dejarnos invadir, penetrar y explotar por él. También es seguro, por otra parte, que el mundo árabe es incapaz de soportar la fría rigidez de un sistema colectivista-comunista.

La tercera vía, árabe o araboislámica, que nos parece derivar casi fatalmente de toda la historia de esta sociedad, no descansa en la reproducción del pasado, sino en la elaboración de un modelo específico que se situaría en el sentido de este movimento histórico. Con respecto al mundo exterior actual, podría definirse como pura y simple yuxtaposición de los modelos existentes, del mismo modo que la opción histórica fundamental, tal como la entendía Weber, podría basarse precisamente en la ausencia de opción. Por un lado, el Estado seguirá desempeñando un papel capital en la actividad económico-social. Por otro, la propiedad privada, un cierto sentido de la jerarquía social y la existencia de las distintas burguesías, nos parecen inextirpables de la vida árabe. ¿Cómo será entonces esa mutación tan deseada? Se basará en la racionalización y la modernización de cada uno de esos dos polos de la entidad social. El Estado será el Estado industrial, racional y relativamente democrático, mientras que hoy sólo es balbuciente y débil. Su despotismo se trocará en dirigismo, ya que el Estado despótico no es el Estado fuerte, basado en instituciones estables y el imperio de la ley. Por otra parte, es importante que se desarrolle una burguesía emprendedora, creativa y moderna.

ELABORACIÓN DE UN MODELO: LA DINÁMICA SOCIAL CONTEMPORÁNEA

Este esquema, dictado por el movimento profundo de la historia, ¿hallaría una respuesta en la dinámica del presente o del pasado reciente?

Antes de la época colonial, el Estado dominaba ampliamente la actividad económica; era también la fuente del poder social y, a la larga, del honor social. Paradójicamente, el régimen colonial —cuando no fue lo bastante agobiante como para aniquilar a las fuerzas autóctonas— volvió a dar vida a una dialéctica social pura. Al tiempo que emancipaba a la actividad productiva del yugo y la arbitrariedad del poder político, implantaba un relativo liberalismo político. Al hablar de la India, Louis Dumont nos describe acertadamente la «dependencia abyecta» en la que se encontraba, respecto al poder, el mercader de la India de los mongoles; las élites musulma-

nas se identificaban con el Estado y vivían de él, aunque el poder inglés, al desplazarlas de «su posición de poder y riqueza», liberó a los mercaderes y a los hombres de negocios hindúes [11]. Una vez puestas las manos sobre el verdadero centro del poder, el régimen colonial dejó desarrollarse libremente, dentro del mundo musulmán, a una burguesía y a una pequeña burguesía, aunque circunscribiera las actividades de ambas a compartimentos estancos.

Examinemos ahora la situación de Egipto, país árabe de referencia. Antes de la agitación nasseriana, la estructura social egipcia, heredera del siglo XIX y del período colonial, estaba articulada en torno a una clase dominante, una burguesía media, una pequeña burguesía y una inmensa clase popular que se diferenciaba, asimismo, en un proletariado —agrícola e industrial—, un subproletariado [12] y un campesinado sin tierras.

La clase dominante estaba compuesta por una aristocracia terrateniente de origen turco en la que se integraban también elementos autóctonos y una burguesía dividida en dos ramas: la de los grandes comerciantes, «compradores», levantinos asimilados; y la de los industriales locales, cuya figura más representativa, Talaat Hard, era un musulmán rígido de costumbres aristocráticas. Aunque la aristocracia terrateniente era el elemento dominante, tanto por su influencia política como por el volumen de sus riquezas, la burguesía industrial, simple apéndice al principio de la aristocracia, aparecía, sin embargo, como la parte más dinámica del edificio. No cabe duda de que el nacimiento de dicho grupo sólo fue posible tanto por la caída del poder despótico local como por la introducción de Egipto en el mercado mundial. Pero existen causas estructurales y coyunturales que intervienen en sus actividades para conferirle un aspecto especulador y no productivo, orientado hacia la ganancia rápida. Tan pronto nació el proyecto industrial, se vio abortado. El analista avezado M. Hussein califica el sistema egipcio de aquella época de «sistema de transición bloqueada» entre el «feudalismo» y el capitalismo.

Entre la clase dominante y el ámbito popular se interponía la clase media con sus diversas capas. En la cúspide, la clase de los

[11] *Homo hierarchicus*, p. 384.
[12] Mahmoud Hussein, *La lutte de classes en Egypte*, op. cit.

campesinos ricos y los empresarios jugaba un papel económico importante en el ámbito rural y aspiraba a liberarse de la tutela política de la aristocracia. En la base, la pequeña burguesía se empobrecía, deslizándose imperceptiblemente hacia los niveles del pueblo llano. En el centro, la élite pequeño-burguesa de los intelectuales y los funcionarios del aparato del Estado ocupaba una posición intermedia. En realidad, sin embargo, sus aspiraciones y su papel potencial sobrepasaban con mucho su papel económico, porque sus capacidades les permitían aspirar a las funciones dirigentes.

La mayor parte del pueblo egipcio no poseía más que su fuerza de trabajo: proletarios industriales y, sobre todo, agrícolas; masas de desempleados, inestables y desheradas. A decir verdad, los obreros de la industria se sentían, por duras que fueran sus condiciones de trabajo, unos privilegiados dentro del conjunto del pueblo. Los obreros agrícolas, pequeños *fellahs* y campesinos sin tierras, representaban el núcleo compacto de lo que dio en llamarse «masas en vías de proletarización». Es esencial subrayar aquí el carácter minoritario del proletariado industrial dentro del sector popular y, lo que es más grave, la falta de una unión eficaz de las masas ante la posibilidad de una acción revolucionaria. Ni la clase dominante, por la salvaguarda y la perennidad de sus intereses, ni los líderes revolucionarios, desde una perspectiva de liberación popular, llegaban a dominar y estructurar, a través de la organización y el adoctrinamiento ideológico, a unas masas abandonadas a su suerte.

La dialéctica social fundamental del Egipto prenasseriano no era la de una burguesía capitalista e industrial frente a un proletariado industrial moderno, sino aquélla, más compleja, donde vemos a una burguesía marginal fracasar en el establecimiento del sistema capitalista, destronando así a la aristocracia; a una pequeña burguesía aspirar, por sus capacidades, a reemplazar a ambas; finalmente, más allá de esas divisiones, la oposición entre quienes poseían algo y quienes carecían de todo. A causa de sus insuficiencias estructurales y de la orientación del sistema mundial, la burguesía no llegaba a hacerse con el desarrollo del conjunto social y, por tanto, a asegurar la modernización y una vida decente para las masas; la pequeña burguesía, casi en todo el mundo árabe, la relevó en el proyecto social, en la dirección política y en la conquista de la independencia nacional. En el período de posguerra, la historia de la sociedad árabe es la del

ascenso y la instalación en el poder político y, más tarde, económico de «la élite» intelectual y militar pequeño-burguesa.

En el Egipto inmediatamente posterior a 1952, la clase dirigente, aun comprometida en una reforma agraria favorable al pequeño y medio campesinado, no tocó las estructuras sociales existentes. La aristocracia y la burguesía eran eliminadas de la dirección política sin que su posición social fuera gravemente dañada: al dejar de ser clase dirigente, seguían siendo una clase dominante en los procesos productivos.

No obstante, la crisis de 1956 conllevó un cambio profundo del paisaje económico y social. La supresión de los grandes intereses británicos y occidentales arrastraba la creación del organismo económico, es decir, la influencia del Estado sobre un importante sector de la economía y, corolariamente, la prefiguración de una burguesía estatal. La élite militar y pequeñoburguesa se hundía en el proceso económico; en adelante, la vida económica estaría regida por dos poderes: la burguesía tradicional, que ocupaba el sector privado, y una clase burocrática en formación a la que se confiaba, bajo la tutela del Estado, un sector público en expansión.

Este equilibrio se rompió a partir de 1959. La dinámica del poder, la presión de los elementos sociales vinculados a él, así como el vigor de la ideología socializante difusa, todo ello llevaba a asentar definitivamente la estatalización de la industria. Pese a desencadenarse una represión contra la izquierda marxista, se tomaron medidas autoritarias para eliminar a la burguesía tradicional: 1960, nacionalización del grupo Misr; julio de 1961, la totalidad del poder político y económico retornaba al Estado y a sus servidores. El Egipto nasseriano adquiría sus señas de identidad.

¿Socialismo? ¿Pseudosocialismo? ¿Capitalismo de Estado? Es seguro que la propiedad de los principales medios de producción volvía al Estado. Tampoco podríamos negar que se dio un formidable impulso a la industria y que se tomaron medidas en favor de su proletariado. El aparente funcionamiento del aparato económico era similar al de las democracias populares, hasta el punto de que ha podido hablarse de un marxismo objetivo o implícito. ¿Por qué un sistema así no llevó a cabo entonces la revolución industrial ni ninguna mejora visible de la situación de las masas? Porque la industrialización sólo se instala en un clima humano y mental favorable y

porque el cambio de la dirección social no la crea *ipso facto.* En otro sentido, porque la ideología que mueve a la clase dirigente resulta capital a la hora de sustituir las relaciones de explotación por otras que conlleven la liberación de los trabajadores.

La nacionalización de los medios de producción, el cambio de planteamiento de las inversiones industriales y la proclamación explícita de un proyecto de modernización y justicia social no bastan para conseguir un crecimiento fulgurante ni un máximo de igualdad social. La modernización es un proyecto civilizador que rebasa todo proyecto de reforma social. El hecho es que la nueva clase económica no supo asimilar el funcionamiento del sistema industrial moderno, no más de lo que sería capaz la clase proletaria si estuviera en el poder en idénticas condiciones culturales globales. De la misma manera, los medios de producción nacionalizados pueden servir «según las cualidades de la clase que domina el Estado, ya sea para explotar, ya para liberar a los trabajadores [13]». En China, por ejemplo, nos dice Mahmoud Hussein, los obreros se comprometen en un proceso de creación colectiva y sienten que son los «dueños del país y de las fábricas».

Así pues, si el proyecto de modernización no sigue necesariamente a la reforma o a una ideología sociales, sugiere una ideología de racionalidad y una reforma de las estructuras de civilización. Por el contrario, si el proyecto de justicia social puede prescindir de una ideología del crecimiento, postula una ideología social exigente. Lo que permitió el desarrollo de la Rusia soviética no fue el marxismo, sino la implantación de una actitud tecnológica, el rigor del plan y la racionalización del Estado y la sociedad; en cambio, el carácter socialista del Estado extraía su realidad no tanto del estatuto de los medios de producción como de una ideología marxista coherente en todos sus puntos. Contrariamente a la idea en boga durante los años sesenta entre los dirigentes (Nasser, Ben Bella) y los pensadores árabes, el marxismo se revela no tanto como un método de desarrollo, sino como una doctrina cuya fuerza reside en la opción ética y la dimensión subjetiva. Carente de una reforma civilizadora, el Egipto nasseriano sólo podía, por tanto, conocer un desarrollo industrial ficticio; a falta de una ideología social explícita capaz de subvertir

[13] M. Hussein, op. cit., p. 170.

profundamente las relaciones de producción, la liberación humana de las masas populares no podía realizarse.

Resulta significativo que tras un breve período de equilibrio social y de construcción industrial (1959-1964), el sistema nasseriano entrara en una larga agonía. A fines de 1963, la nueva clase tecnoburocrática generada por la estatalización se instala y consolida. Ya no se trata de una pequeña burguesía, sino de una burguesía de Estado que no se confunde, en todo caso, con el grupo político dirigente. La relación, real e importante, entre ambos protagonistas no supone identificación ni fusión: el Estado conserva su autonomía y esa propia clase no es exactamente una clase dominante que hubiera simplemente sustituido a la burguesía tradicional. Los elementos individuales que la componen son móviles, ya que pueden ser revocados por el poder. Su poder económico no se basa en un derecho de propiedad perenne, sino en que gestiona el patrimonio nacional.

No obstante, a medida que se debilitaba la tutela del grupo dirigente —núcleo del poder político— y la nueva clase tomaba conciencia de la especificidad de su papel, se desmoronaba el sistema general de equilibrios. La burguesía estatal intentaba reconstituir el beneficio individual en el propio sector público a través de caminos tortuosos. Formalmente, tenía el aspecto de una clase privilegiada y mostraba sus apetitos y su lujo. Desde la derrota de 1967, se asiste a una recuperación de la dialéctica social, a un despertar de las fuerzas populares desilusionadas y al poder casi absoluto de la burguesía de Estado, más fuerte ahora que el grupo político. ¿Se trata de un retorno, en un contexto diferente, a la situación social formal de 1950, que oponía una minoría de privilegiados a una mayoría miserable? Si se responde afirmativamente, ¿por qué invisible fuerza tiende el espíritu burgués a volverse a constituir dentro de un marco jurídico que excluye la propiedad privada? Ahí interviene, sin duda, esa permanencia estructural escrita en la historia; ahí actúa bajo mano el peso ideológico del pasado, aunque a través de una dialéctica contemporánea, y todos estos elementos se combinan mutuamente para diseñar las líneas maestras de una nueva realidad.

Fue preciso que en un primer momento el Estado despótico fuera destruido por la colonización y que emergiera la actividad burguesa como dinámica socioeconómica pura. También lo fue, en una segunda etapa, que se reconstruyera el Estado a partir de los es-

combros de la dominación exterior, así como la burguesía liberal. Asistimos ahora a una síntesis en gestación: ciertos elementos de la burguesía estatal van a despegarse del control del Estado y se fusionarán con una burguesía tradicional a la que la brevedad de la última experiencia no pudo destruir del todo. El poder absoluto del Estado empresario se verá disminuido, el proyecto «socialista» reculará; pero, en este nuevo equilibrio, el Estado seguirá siendo un polo fundamental del impulso económico.

A nuestro juicio, el peor error consistiría en negar la burocracia estatal, bien por voluntarismo bien por un postulado ideológico, la posibilidad de concretar su vocación, que es la de constituirse en burguesía. Por ello es importante liberalizar amplios sectores de la economía: no para desposeer al Estado, sino para abrir el campo de la actividad creadora, privar al Estado del monopolio económico, lo mismo que urge quitarle el político.

Lo que sucede en todo el mundo árabe parece corroborar esta visión de las cosas. Túnez, por ejemplo, pasó por una experiencia análoga a la de Egipto: gran burguesía apartada de las responsabilidades tras la independencia, ascenso de la pequeña burguesía, instalación de una burguesía estatal en un sector público preponderante, freno a la experiencia colectivista. En septiembre de 1969, la alternativa que se ofrecía a Bourguiba era la siguiente: apoyarse en la masa empobrecida de las ciudades y del campo frente a todas las clases organizadas, viejas y nuevas, y encaminarse, por tanto, a una lucha de clases violenta; o sacrificar a las masas desorganizadas e inconscientes a la fuerte minoría propietaria. Sabemos cuál fue su elección, una opción probablemente ineluctable. Desde entonces, el escenario estaba clarificado y el proceso de reconstitución de la burguesía iba a operarse rápidamente. No obstante, allí como en Egipto, la ideología obstaculiza el desarrollo de las fuerzas reales y no se ha hecho nada para definir, dentro del movimento del conjunto social, los respectivos papeles del Estado y la burguesía. La nueva burguesía está anclada aún en el ejercicio de cargos políticos: tiene tendencia a domesticar el aparato del Estado para sus propios fines y no logra fusionarse del todo con la burguesía tradicional ni desvincularse del ámbito político. El conflicto regional que alza al Sahel contra la ciudad Túnez es, en efecto, el conflicto de dos burguesías por el reparto del poder político y de su apéndice, el poder burocrático. La que fue pequeña

burguesía, convertida mientras tanto en burguesía de Estado, acaparó ambos poderes, relegando a la burguesía tradicional —en particular, a su sección intelectual y nacionalista— a tareas secundarias. Pero veremos, en un pasado cercano, realizarse la sacrosanta unión entre las dos burguesías para defender el derecho de propiedad y contraatacar al proyecto sahelista. Este proyecto, aunque apuntaba explícitamente a la mejora de la condición popular, traducía sobre todo la tendencia dura de una facción de la burocracia estatal, aquélla que unió su suerte al dominio total del Estado sobre la economía.

El fracaso de la experiencia de Ben Salah supuso el fin de la tentativa cooperativista, aunque se admitió durante algún tiempo que el sector cooperativo debía ser mantenido o devuelto a sus auténticas funciones. En adelante, se llevará a cabo una separación entre el sector público y el privado, con un aumento de libertad para este último. El sector empresarial de la nueva burguesía se lanza a las inversiones inmediatamente productivas; se asocian a ella elementos de la burguesía estatal, que se despegan de la gestión estatal o bien asumen simultáneamente ambos tipos de actividad. En cuanto a la burguesía tradicional, si bien se siente tranquila por el reforzamiento de la propiedad privada, sigue moviéndose en el ámbito restringido de la actividad terrateniente, con un dinamismo netamente inferior al de la clase concurrente. Cada vez más, la nueva burguesía de negocios pone de manifiesto su voluntad de sacudir el poder del Estado, arañar poder al sector público e incluso, en el plano político, inmiscuirse en las opciones de conjunto. En estas condiciones y tras la profunda sacudida de 1969-1970, el grupo dirigente ve estrechado más cada día su margen de maniobra entre las clases. El unanimismo primitivo aportado por el entusiasmo nacionalista deja lugar a un compromiso de clase. La independencia del Estado, tan proclamada por Bourguiba, se diluye ante la agresividad de los grupos de presión. Hemos mostrado ya como en los terrenos agrícola y comercial y donde quiera que se afectaba a lo fundamental, el régimen optó por la propiedad privada y, desde una óptica social, por las clases estructuradas, incluida la burguesía tradicional. En el marco de estas líneas tradicionales, el grupo dirigente se deja dominar por la nueva burguesía de tendencias capitalistas, quien, a su vez, lo sostiene frente a las ambiciones de los representantes políti-

cos de la burguesía tradicional. En la carrera desenfrenada por el control de los centros de poder, ya no se plantea ninguna unidad nacional: el grupo dirigente, pequeño burgués de origen, unido a la burocracia pequeño burguesa, se aleja a la vez de las masas y de la burguesía tradicional. Si la tendencia exclusivista actual se confirma, el poder endurecerá sus métodos de coacción y represión. Si, por el contrario, una simbiosis cualquiera se dibuja entre la nueva burguesía negociante, la burguesía-burocracia estatal y la antigua burguesía, esta solidaridad se traducirá en el plano político por una apertura y una liberalización. El futuro sociopolítico inmediato del país gira en torno a esta alternativa.

En Argelia, la gran burguesía liberal se mostró siempre impotente y débil, en razón del vigor de la implantación colonial y, anteriormente, porque el tipo de civilización urbana tradicional no echó raíces allí. La propia estructura del movimiento final de liberación, pequeño burgués y campesino, hizo que la antigua burguesía fuera liquidada socialmente en la vorágine de la independencia. Aunque una cierta burguesía comerciante y terrateniente ha resurgido con elementos nuevos, sigue siendo, de todos modos, frágil y marginal. El Estado ha tomado progresivamente las riendas de la economía nacional sustituyendo a los antiguos colonizadores y, a partir de 1966, a los grandes intereses extranjeros. Ahora bien, el Estado es territorialmente pequeño burgués y, lo mismo que en Egipto, Iraq o Siria se verá controlado, tras una fase de fluctuación, por la élite militar. Aquí también conviene distinguir al grupo político dirigente, que constituye el núcleo del Estado y una tecnoburocracia encargada de la gestión del inmenso sector público. Pero dicha tecnocracia, demasiado reciente para abandonar la tutela del grupo dirigente, no se encuentra en un estadio de desarrollo tal que le permita convertirse en burguesía de Estado. Por otro lado, la burguesía tradicional es casi inexistente y no hay nada aquí que se parezca a la dialéctica tunecina, tan efervescente y compleja. De ello se desprende la impresión de monolitismo que aparenta la realidad argelina: monolitismo que es imputable tanto a las condiciones locales particulares como, sin duda, a la juventud de la experiencia en curso. Sin embargo, la burguesía administrativa se encuentra ya en vías de adquirir una cohesión y una conciencia de clase, y la burguesía no estatal, industrial y comerciante, se refuerza y va integrándose en los círculos

del poder. Por tanto, se dibuja, con algunas diferencias, el mismo tipo de evolución hacia un aburguesamiento bloqueado.

Con todo, el capitalismo estatal predomina por ahora. Sabemos que Argelia se ha lanzado con ardor en el proyecto industrial; pero esa opción fundamental, tal como se aplica, apunta mucho más a dotar al Estado argelino de las bases del poder económico que a mejorar la condición de las masas, condenadas a ser excluidas a perpetuidad del circuito productivo moderno. Lo que diferencia, por ejemplo, la experiencia argelina de la soviética es que la industrialización soviética fue practicada en el marco de un plan imperativo apoyado por la coacción, bajo el impulso de una ideología altamente movilizadora y en un clima sociocultural saneado e impetuosamente creativo. Se ha consolidado, por otra parte, a través de un rápido y continuo crecimiento e integró en su movimiento a la mayoría de las masas populares. Nada de ello sucede en Argelia. Al contrario, es previsible que, igual que en Egipto, la industrialización argelina encuentre un día su umbral y sus límites; no porque no se haga bajo el control popular, sino porque no se habrá visto acompañada por un cambio de civilización; en particular, el Estado, que es su motor, carece de un funcionamiento lo suficientemente racional.

En Siria, la dialéctica social se desarrolla en un contexto más confuso, donde las fase históricas se entremezclan y las formaciones sociales están menos individualizadas. Siria, en su etapa colonial, no conoció desigualdades tan profundas como Egipto: el *fellah* no sufría un empobrecimiento tan grande y la aristocracia carecía del mismo peso aplastante.

Lo que caracterizaba la estructura social siria era la presencia de una burguesía urbana que vacilaba entre la condición pequeño burguesa y un claro estatuto burgués. Nada encontramos allí que pueda parecerse, entre las capas superiores de la burguesía, al dinamismo emprendedor del grupo Miṣr, aunque, por otra parte, la pequeña burguesía de los zocos muestra aspiraciones netamente burguesas. En una primera etapa, la burguesía liberal y nacional, agrupada en la *Kutla*, consigue la independencia y guía el movimiento nacional como movimiento arabista, tan vigente en Siria. Más tarde, por mediación del ejército, la élite militar toma el poder, aunque carece de una base social estable. Será el *Ba'ṯ* quien le ofrecerá dicha base al tender la mano a la pequeña burguesía intelectual y, en menor gra-

do, campesina. La gran burguesía permanece ajena a las responsabilidades directas, pero el estado sirio pequeño burgués no consigue implantar un capitalismo de Estado coherente de forma duradera. Sabemos que una de las causas esenciales de la liquidación de la unión sirioegipcia en 1961 fue la oposición generalizada a la estatalización nasserista de la economía. Sabemos así mismo que el *ba'tismo* marxistizante de Sālah Ŷadīd fue rechazado para dejar su sitio a un régimen económico más flexible. Aunque difusas por término medio entre la burguesía, no por ello son menos vigorosas y permanentes las fuerzas de oposición a cualquier proyecto de socialización.

Este análisis de la dinámica de las clases dirigentes pone de relieve la intrusión, en la época contemporánea, de la dimensión dialéctica en el entramado histórico árabe. No es que las contradiciones sociales hayan estado ausentes del Islam clásico, pero no desembocaron en ninguna nueva configuración: bajo las apariencias de una permanente agitación, la historia social del Islam decadente seguía siendo una historia estable. Ahora bien, este mundo de la totalidad se sintió bruscamente animado desde el interior por el impacto colonial. La contradicción se instaló de pleno, produciendo una burguesía, una pequeña burguesía y una *intelligentsia* de oposición. La historia del último medio siglo, que acabamos de revisar, no es otra que el desarrollo fecundo de dicho movimento, con este correctivo capital que implica que la dialéctica permanece presa del esquema estructural profundo y no sabría escapar a su poder. De otro modo, ¿cómo explicar la reconstrucción del Estado empresario y despótico, así como el hecho de que la pequeña burguesía, una vez convertida en burguesía de Estado, haya asfixiado la función económica de la burguesía liberal? Inversamente, la presencia de una dinámica social pura dará cuenta del resurgir de la burguesía tradicional, así como la invencible tendencia del aparato estatal en generar una burguesía como clase social coherente. De confirmarse esta tendencia, habría sido preciso, en suma, un inmenso rodeo del Estado y la estatalización y una intensa lucha de clases entre pequeña burguesía y burguesía para lograr simplemente la ampliación de la clase burguesa, así como, subsidiariamente, su modernización.

Por muchos atolladeros que hubiera generado, dicho rodeo era necesario. En efecto, la vieja burguesía no estaba preparada para lograr la emancipación a través de la violencia; además, no sería capaz

de agrupar a las masas ni de comprometer el aparato económico en la vía de la modernización. Sin embargo, poseía valores de civilización: en particular, ese sentido de la libertad que sólo arraiga a través de una larga familiaridad con el bienestar material, cuando la cultura se incorpora a la función económica o política de dirección. La conciencia popular se da cuenta de ello cuando echa de menos la época de Nahhas Pachá en Egipto, la de la *Kutla* en Siria, la de la gran burguesía en Túnez, y cuando las compara con la edad de hierro del despotismo pequeñoburgués.

No obstante, no cabe el retorno, sino la integración de los distintos momentos históricos mediante un dinamismo basado en los valores.

La tendencia al aburguesamiento social de la burguesía estatal anuncia dicha acción sintética, que podría verse reforzada por una fusión con elementos de la antigua clase dominante. En lo que hemos convenido en llamar deslizamiento de la sociedad árabe hacia la derecha, encontramos tal vez la prefiguración de una clase burguesa creadora de fuerzas productivas, ampliada al máximo, y conocedora, en su época reciente del aprendizaje del *management* moderno y, en su época más antigua, la experiencia de la libertad. Esta configuración en gestación sigue bloqueada, ya que el espíritu burgués en reconstrucción se despliega en una estructura económica estatalizada que no consigue, además, definirse. La tarea futura consiste en liberar a dicha formación social, pero con la condición expresa de que logre asumir el desarrollo global y de que se confirme en ella el dinamismo modernizador. El problema de la burguesía árabe, que es una clase en formación, no reside sólo en la dificultad de afirmar su identidad, sino también y sobre todo en su incapacidad por operar su conversión hacia la racionalidad. No obstante, la eventualidad de su hegemonía social sólo sería moralmente aceptable en la justa medida en que su expansión beneficiara a la mayoría del pueblo. Interviene ahí el proyecto de civilización: reforma del hombre, agitación de los valores, introducción de una auténtica modernidad por encima de siglos de impostura y de un presente embustero. Con todo, el proyecto de civilización debe inscribirse, para ser válido, dentro de un esquema social claramente definido y, una vez definido, estabilizado; por otra parte, ningún esquema social sabría arrastrar el progreso general con la única virtud de su implantación.

Otro grave problema del futuro: ¿cómo organizar la coexistencia entre esta burguesía y un Estado que también tendría, y para siempre, un papel económico capital? Si la sociedad árabe futura consigue encontrar un equilibrio delicado, pero riguroso, entre un Estado autónomo y emprendedor y una burguesía no menos autónoma y emprendedora sin que ninguno de ambos interlocutores de un mismo proyecto sociopolítico se anexione al otro o lo inmovilice, se abriría entonces, sin lugar a dudas, un cambio auténticamente radical en el destino del mundo árabe.

ESTADO, BURGUESÍA, *INTELLIGENTSIA*

¿Cómo definir concretamente el ámbito del Estado y el de una burguesía creadora dentro de la dirección de la vida económica? El esquema que proponemos es el siguiente: corresponde al Estado sentar las bases del poder económico, así como cimentar las infraestructuras del futuro, y a la burguesía asegurar la subsistencia.

Sólo el Estado, dada su capacidad organizativa a gran escala, es capaz de promover la industrialización básica, animar los grandes proyectos de equipamientos y proseguir el esfuerzo de gestión de las creaciones realizadas en los últimos veinte años. La burguesía moderna y tradicional, las clases medias, las diversas pequeñas burguesías, al condensar y estimular el esfuerzo popular, se repartirían el sector agrícola, las industrias de consumo y transformación y el inmenso potencial de las nuevas creaciones. La economía árabe es más lo que será que lo que existe, la semilla de lo virtual más que una realidad ética.

Sin embargo, ¿cómo se dejarán arrancar sus prerrogativas el Estado y los grupos integrados en él? Por otra parte, si un milagro hiciera que una burguesía coherente y racional llegase a controlar la economía, ¿por qué otro milagro renunciaría a un beneficio sin freno, a la ampliación de sus privilegios y al poder sobre el aparato del Estado?

Está claro que el reparto de competencias que hemos propuesto postula la capacidad de autonomía del Estado.

La autonomía de lo político frente a sus bases sociales; nada rinde mejores cuentas, decía Ricoeur, que la necesidad que siente una

clase dominante de ocultar su explotación a través de la «ficción jurídica» [14] si ello sucede en la sociedad occidental liberal, ¿qué decir del área araboislámica, donde la autonomía del Estado está más marcada, desde el punto de vista estructural, que en Occidente? Las posibilidades de una autonomía de este tipo se multiplican en la coyuntura actual por el hecho de que el Estado dispone y está llamado a disponer para siempre de su propia base económica.

Dicho esto, todo Estado experimenta, para sobrevivir, la necesidad de ser apoyado activamente por un grupo particular del que, en mutua correspondencia, expresa y sirve a sus intereses, y es una verdad evidente que el Estado liberal occidental es el estado burgués, del mismo modo que el Estado unanimista árabe es el estado pequeño burgués. Hemos visto, sin embargo, que el Estado nacional árabe conserva en sí mismo su razón de ser, que extrae de una estructura histórica profunda. Por eso, en el modelo que analizamos, la novedad no reside en la persecución por parte del Estado de un papel económico primordial, sino en la eclosión y estabilización de una clase económica puramente social, es decir, exterior al Estado. Desde ese mismo instante, el auténtico peligro de una eventual ruptura del equilibrio provendría más del Estado que de la sociedad civil. Es la tendencia estatal a la expansión indefinida en el terreno social lo que habría que temer mucho más que lo contrario: su sujección a los intereses privados. Hasta ahora, no olvidemos que el Estado se ha mostrado como única fuerza organizada y permanente del conjunto social y que, como hemos visto, ha llegado incluso a remodelar y reestructurar la sociedad por la vía administrativa.

Un poder renovado y consciente de sus objetivos es, por tanto, uno de los dos polos dinámicos esenciales del proyecto de desarrollo. Un Estado reformado y reformador es capaz de muchas cosas; pero en la medida en que no sólo gestiona la sociedad, sino que planifica, orienta y crea lo que antes no existía, su voluntarismo contiene en germen la tentación de la arbitrariedad y su desfallecimiento funcional conduce, por ello mismo, a la catástrofe.

La crítica del Estado árabe empresario es, pues, el prólogo de todo resurgimiento. Ahora bien, resulta evidente que hasta ahora no es lo bastante racional. Lo es en el sentido weberiano, ya que se en-

[14] *Histoire et vérité, la question du pouvoir.*

cuentra en posesión de los engranajes esenciales de la maquinaria burocrática. También, atendiendo a la definición dada por cierta sociología americana de la racionalidad, la encarnaría al máximo, puesto que transgrede irresponsablemente el marco de la legalidad institucional. En realidad, ese Estado es irracional porque carece tanto del sentido organizativo como del de la eficacia.

Tomemos el nivel de la simple administración. Podemos enumerar sus innumerables deficiencias: escasez de agentes competentes respecto al conjunto de roles creados o existentes, movilidad excesiva, intrusión de lo político, pobreza del grado de identificación del agente con su papel y, sobre todo, indiferencia por el contenido técnico del trabajo. Sabemos que este poder político hace prevalecer la fidelidad sobre la competencia y la docilidad sobre el espíritu de iniciativa.

¿Qué decir del propio poder? Ya hemos esbozado una crítica de él en diversos apartados de nuestro libro. Es débil y fuerte a la vez. Si se supone que se adapta a la realidad social en la que está inmerso, ¿por qué hace falta que lo esté a cuanto la realidad revela de arcaísmo antes que a los elementos racionales presentes en él y que él mismo conduce? Desde el punto de vista funcional, se trata de algo racional e irracional a la vez, donde lo público y lo privado no están separados, la improvisación es de recibo y, al ceder en múltiples aspectos a la presión de la mentalidad ambiente, traduce en la cúspide una personalidad básica heredada.

La personificación del poder supremo ha tenido sus aspectos positivos: reunificó un mundo dirigente y un mundo social siempre prestos a la dispersión, faltos de madurez, desprovistos de todo sentido de la disciplina y la jerarquía. El autoritarismo se ha justificado con el temor a la anarquía y la necesidad, para el conjunto de la sociedad, de reagrupar sus energías en aras de un proyecto vital. Si sucede que el líder corrige, a través de su intervención personal, la desmesura y el absurdo de la maquinaria burocrática, no es más que una mota de polvo en medio de un océano de problemas. El líder gobierna con la palabra, en lugar de hacer repercutir sus decisiones a través de una estructura de organismos integrados. Se reserva el monopolio incontrolado de las opciones políticas puras y sus adjuntos son relegados a las tareas administrativas. Pero se trata de unos administradores que no administran y que, sin embargo, rehúsan de-

legar sus poderes. Así, este poder concentrado se convierte en un poder ausente, modelado por cuestiones pedantes, acosado por lo cotidiano. Además, se superpone mediante interferencias de todo tipo: por ejemplo, las del partido único o las del círculo privado del jefe. Se dibujan conflictos de autoridad, mientras, en su ocaso, el Estado autoritario se disuelve en auténticos feudos.

No hemos evocado en este punto el problema político, el del reparto del poder y su control; también el de la violencia de Estado, por los cuales nos vemos implicados como miembros de la sociedad política. Hemos analizado solamente los fallos del Estado como organismo emprendedor y como motor del desarrollo. Sin embargo, desde este punto de vista, el autoritarismo no es irreconciliable con la racionalidad e incluso, podría decirse, se supone que sirve a la eficacia al devorar al tiempo y a los hombres. En realidad, la racionalización del Estado remite a la racionalización de la sociedad y del individuo y es en gran medida tributaria del esfuerzo pedagógico del Estado. En estas condiciones, el mero cambio de estructuras e instituciones no bastaría. Hace falta un espíritu nuevo y unos hombres nuevos, ya que la clase política actual, por sus hábitos mentales, no sería capaz de reformar el Estado y su funcionamiento, en un intento de aportarle racionalidad. A la generación de los constructores del Estado debe suceder la de sus reformadores. El milagro del dirigente ideal sigue siendo posible: el dirigente ideal, es decir, no el militante falto de inteligencia, ni el burgués obtuso, ni el intelectual moralizante y dogmático, sino ese hombre o más bien ese equipo imaginativo e inteligente, de instinto seguro y talento. Es preciso un milagro para romper el círculo vicioso de una sociedad mediocre dirigida por hombres mediocres, de una sociedad impotente para transformar su destino y el Estado, y de un Estado incapaz de educar o poner en pie a la sociedad.

Supongamos que la burguesía y el Estado lograran organizar su coexistencia y aumentar su racionalidad; ¿qué validez tendría un esquema bipolar de dirección social de este tipo? Se trataría, en efecto, de un modelo semicapitalista y sigue siendo cierto que el capitalismo, en última instancia aliena; sería una sociedad dirigida por una minoría bicéfala que, aun si pretendiera moverse dentro del más amplio consenso, excluiría fatalmente a las clases populares del reparto del poder y *a fortiori* la dictadura del proletariado, núcleo del enfoque socialista.

No vamos a discutir aquí sobre la validez intrínseca del modelo marxista riguroso —maoísta—, sino de la posibilidad de su implantación y éxito. Las masas árabes agotaron su combatividad contra el enemigo externo; el mundo árabe no sufre actualmente las terribles injusticias de la China de los años treinta; las sociedades contemporáneas tienden hacia la estabilización de sus sistemas sociopolíticos; especialmente la clase intelectual que, por sí sola, podría conducir la revolución, se ha mostrado particularmente impotente para entablar una auténtica relación con el mundo popular. Como panacea, propone la movilización de las masas, postulando que con ello se desvanecerán todas las dificultades. No vamos a negar la virtud del entusiasmo ni negarle al socialismo su superioridad en el orden de la relación humana —cuando no cae en la dictadura general. No obstante, la movilización de las masas, la sinceridad de unos nuevos dirigentes surgidos de ellas o el vigor de una ideología mesiánica, aportarían, sobre todo, el entusiasmo de la totalidad. ¿Se puede edificar de modo duradero sobre el entusiasmo? Como modelo social, el marxismo es una opción seriamente planteable, pero el hecho es que sólo es eficiente cuando se ve acompañado por una doctrina —con sus certidumbres, sus limitaciones y su terrorismo— y por un método de acción basado en la coacción, aunque se trate de una coacción permanente por estar justificada.

El modelo que proponemos a la sociedad árabe no pretende ser una ecuación absoluta de la felicidad y la esperanza de los hombres. Su validez reside en dos puntos: deja abierta la puerta del futuro, pero se adhiere a la realidad y absorbe su movimiento.

Como solución intermedia e interina, su objetivo central sería el de comprometer a esta sociedad en un camino duro y lleno de dificultades al final del cual nos encontraríamos frente a una encrucijada, la de una opción radical y profunda. Se trata, pues, de ayudarle a través de una opción parcial pero resuelta, de encaminarse hacia el momento de optar definitivamente, pero a partir de premisas serias. Cuando el proletario árabe haya reconquistado una humanidad hoy deseada y escarnecida, entonces se planteará el problema de la dirección proletaria de la sociedad con vistas a culminar su plenitud humana, tan teórica como prácticamente sea posible y sabrá que el proletariado es capaz de totalizar la historia y erigirse en clase universal. El marxista coherente dirá: lo queremos todo y lo queremos

ahora: la industria, la racionalidad, una justicia identificada con la dictadura del proletariado y, al final de todo ello, la reconciliación del hombre con el hombre. Nosotros decimos: lo que para vosotros es evidente, para nosotros no es más que una presunción de la verdad y dudaríamos en comprometer de inmediato nuestra sociedad en una opción definitiva de la que, además, se derivan inconvenientes secundarios. No es seguro que alcancemos la justicia y el poder, pero sí que se pierdan las posibilidades de la libertad; no cabe duda de que tanto nuestra herencia cultural como la propia alma árabe serán quebrantadas. Con todo, hoy es urgente optar entre nada y algo, como urgente es la mutación entre el deseo de un destino y la voluntad de tenerlo.

Sacrificamos menos la justicia «real» a la eficacia de lo que querríamos sacudir una mitología, chiísmo renovado, que se plantea como más cierta que lo real. Toda la problemática de «la ideología árabe contemporánea» está ahí: a través de todo su movimiento interno, la ideología difusa del político y del intelectual se nutre de un esquema ideal criptomarxista, «marxismo objetivo» que rechazaría el nombre, la filosofía y el método sociológico [15]. Así pues, se trata de un análisis cercano al marxismo metodológico, que nos lleva a presentar el futuro árabe como el resultado de un proceso histórico, como la dialéctica de la realidad árabe.

Veamos las cosas de más cerca. ¿Qué hace el político? Declara que el socialismo es la filosofía de base de su sociedad, pero no cambia nada del derecho de propiedad, consagrado como una función social. Estataliza los medios de producción industrial, sabiendo que la verdadera vida del pueblo no extrae su sustancia y que en el seno de su Estado florece una nueva burguesía. Niega la lucha de clases, pero, como político con «perspectiva», gobierna maniobrando entre las clases, aplasta a la vieja burguesía y se apoya en la pequeña burguesía, gracias a la cual se alzó con el poder. Presenta una concepción monolítica del corpus social, donde cada cual concurría por el bien de todos, pero una tal solidaridad unanimista conduce fatalmente a una estabilización *ad aeternum* de la estructura social, ya que el Estado «no sabría, en ningún caso, poner en entredicho el

[15] Laroui, *Idéologie arabe contemporaine.* Pero este análisis excluye de su horizonte tanto a los prácticos marxistas como a los teóricos recientes, de los que algunos son muy notables.

status de cualquiera de las clases, a riesgo de negar la solidaridad que une a todos los ciudadanos y de desconocer así el pacto social que la sustenta» [16]. Finge creer —o acaso lo cree realmente— que lo nacional y lo social forman una unidad, puesto que combate la lucha de clases en nombre de la unidad nacional. Por último, todo su pensamiento está orientado hacia la refutación —muy superficial— del marxismo doctrinal y toda su acción hacia la realización del estatismo, el colectivismo, el socialismo autoritario, objetivamente derivados de un cierto marxismo. En la medida en que lo rechaza, lo acepta. Al revés, en la negación organiza la existencia nacional en función de él, no en función de la realidad de su sociedad ni de la del mundo contemporáneo. A través de ello, da pruebas de la mayor dependencia de espíritu respecto a lo que podríamos llamar falta de madurez de la inteligencia árabe contemporánea.

En efecto, ¿qué piensa el intelectual? Es integrista o marxista. Dejemos aquí de lado al integrista, quien, sin embargo, encuentra mayor eco en la conciencia popular. El intelectual marxista ignora, por regla general, el marxismo teórico. Su marxismo es vulgar y profundamente sentimental. Ama a los pobres y a los desdichados, y odia a los burgueses. Para él, la burguesía está en todas partes, es ese ser metafísico, omnipresente, sinónimo de dominación, explotación y opresión, aliado a ese monstruo que es el imperialismo. Desde un punto de vista epistemológico, la opinión intelectual media desprecia con toda tranquilidad la historia, la sociología, la ciencia política y la psicología. La hermosa complejidad de lo real se le escapa: la idea enmascara el objeto y éste lo hace con el trasfondo de la verdad. Va siempre con retraso con respecto a una idea o a un combate: es así como los comunistas árabes habían defendido el dogma de la solidaridad proletaria contra el ascenso de las reivindicaciones políticas nacionales y que algunos defienden aún hoy el totalitarismo del Estado nacional contra el irreprimible aliento hacia la libertad. En el terreno cultural, no han comprendido que, en lo esencial, el método marxista se ha incorporado ya a la cultura contemporánea, aunque ésta, sin embargo, intenta reconstruir, en plena crisis de mutación, sus fundamentos a partir de las más diversas aportaciones. ¿Por qué la *intelligentsia* árabe, en el momento en que despierta al

[16] Michel Camau, *L'idée de démocratie dans la pensée des dirigeants maghrébins*, p. 173.

soplo hechicero de la modernidad, cae fatalmente en la atracción de una sola dimensión de la conciencia intelectual contemporánea? ¿Por qué esa tendencia del espíritu a ser obnubilado por una única teoría de la vida?

En el fondo, por muy obstinadamente opuestos que se quieran, el político y el intelectual árabes se unen en el unitarismo de su pensamiento, en la primacía que dan a la praxis sobre la teoría, en la distancia que proponen entre realidad y verdad, entre lo verdadero y lo afirmado. A causa de sus funciones, el político sigue siendo, de todos modos, el hombre de la realidad; y por vocación, el intelectual lo es de la verdad. El político abarca por instinto la realidad, parcial o totalmente, y se fija a ella; todo lo demás es sólo humo. Sabe que trata con una masa desorganizada, crédula y maleable, que la sociedad está débilmente estructurada, que el interés aglutina en torno al poder un hormiguero de apetitos. Si combate la lucha de clases no es porque el Islam no haya conocido una organización de aquéllas (no sólo el Islam institucionalizó la jerarquía de clase, sino que la admitió *de facto* y padeció sus desgarros), ni porque la lucha de clases haga peligrar la unidad nacional, sino porque desea que su mantenimiento en el poder postule una cierta estabilidad y porque su sociedad, aún frágil, podría fácilmente derivar, por lo demás, hacia la anarquía y la dependencia.

De la misma manera, ¿por qué increíble inconsecuencia el intelectual, aun aceptando la lucha de clases como portadora de la sociedad socialista, confía pacientemente en la capacidad de evolución de los regímenes actuales? Si la revolución puede imponer por sí sola el poder popular, es preciso que se instaure aún la relación entre las masas y sus potenciales dirigentes. Eso no ha ocurrido nunca, ni siquiera en los mejores momentos del liberalismo difunto. Además, si el político se mueve dentro de una infrarealidad, el intelectual, pese a sus incoherencias, se aferra al ámbito de la infraverdad. Por ello, y en escasa medida, encarna una esperanza y una conciencia, y traduce una mentalidad. Valora la vida de un pueblo y piensa que es humano. Al instinto realista del político responde el instinto idealista del intelectual progresista, el cual, desde la confusión, aporta un núcleo ético irreductible.

LAS POSIBILIDADES DE LA DEMOCRACIA Y LA LIBERTAD

Dado que el intelectual encarna un magisterio y una misión en la sociedad, deviene un testigo molesto para el político en el poder. Aunque el cielo se sustrae a sus competencias, se mueve en el ámbito de las verdades eternas y representa una conciencia frente a la violencia del poder. Con todo, la dialéctica del presente ha venido a añadir algo más a esa imagen, vieja como el mundo: la energía del clérigo se ha desplazado del cielo a la tierra; se convierte en reformador político y social y se identifica muy a menudo con la Revolución en marcha. No el burgués, ni siquera el tecnócrata; sólo él es capaz de tener una visión de conjunto del devenir social y puede propagar ideas, emocionar y arrastrar. Todo ello, naturalmente, a condición de que posea el sentido de la realidad. Si lo logra, se convierte en candidato al poder político y no sólo dueño de un poder espiritual en descomposición desde la muerte de Dios. Por tanto, es normal que el grupo político y la *intelligentsia* sean percibidos como antagonistas y rivales para dirigir al pueblo-objeto. Podría explicarse así la paradoja de una situación —la de todo el mundo subdesarrollado—, donde el Estado, que parece tener la vocación de acoger ampliamente a los intelectuales, quienes, en ciertos casos, han sido anulados por una generación concreta de intelectuales, ejerce el ostracismo más violento respecto a ese fermento dinámico de la sociedad. El auténtico intelectual es objeto de desconfianza, de odio y, en ocasiones, de persecución. Solo, en un escenario artificialmente vacío, el político acapara el verbo y la reflexión tras haber acaparado el poder sobre los cuerpos. Sin embargo, en este circo desolado que le devuelve el eco desde todas partes, reina sin gloria sobre un universo espiritual pobre, repetitivo, obsesivo.

El gran drama del intelectual árabe no es sólamente haber visto devaluarse lo que es su razón de vivir y su orgullo, el saber y la cultura, sino también verse imposibilitado para ejercer su misión cívica, la crítica y el libre análisis. No hay nada más sorprendente que constatar como la fracción activista de la *intelligentsia* árabe ha invertido toda su capacidad de contestación, de sueños y reivindicaciones en el concepto de la justicia social, descuidando aquélla otra, tan auténtica y hermosa, de la libertad. No obstante, la libertad es una conquista de la nueva humanidad que supera con mucho el horizonte

histórico de la burguesía y que tiene su razón de ser en sí misma, así como un sentido intrínseco. En la actualidad, la reivindicación socialista, marxista o similar descubren o redescubren el valor de la libertad; la juventud siente en sus propias carnes su negación; las clases populares rechazan instintivamente la picota que aprisiona su existencia. La libertad integra el campo existencial de la conciencia árabe porque su ausencia se vivió como una carencia y más tarde como una opresión, y porque su reivindicación ha exteriorizado la violencia del poder.

En efecto, la violencia estatal puede obedecer a necesidades de alta política, pero nada lo habilita para decidir por sí solo el bien común. Sin embargo, lo que la hace perversa y maléfica es que no sólo es ejercida al servicio de un proyecto unificador, desarrollista o modernizador. Apunta a todos aquellos que contestan al grupo dirigente o aspiran a reemplazarlo. Ya no se defiende entonces la continuidad del Estado, ni siquiera de un orden social determinado, sino la simple supervivencia del régimen y de sus privilegiados. Es el yo y la pasión del dirigente los que generan la violencia, porque la libertad del ciudadano resulta una amenaza dirigida contra su libertad absoluta. Así, la prensa es amordazada, el pensamiento se embrutece y un espeso conformismo tiende su sombrío velo sobre la sociedad entera. Este subjetivismo de un poder sin causa que se troca, por momentos, en aberración, es claramente la marca y el sello del subdesarrollo —más de los dirigentes que de los dirigidos. Ya no se trata de un problema institucional, sino de mentalidad, dado que la causa de la libertad afecta al núcleo ético de la sociedad. Los clamores dispersos que fluyen desde todas partes del mundo árabe ponen de manifiesto que la sociedad desea liberarse de la tutela estatal y obligarle a recuperar su razón: la libertad del ciudadano. Un sistema que se creyó inexpugnable, monolito autoritario, es profundamente socavado. Pero la crisis de autoridad que se deriva de ello, ¿es portadora de una promesa de futuro donde precisamente libertad y democracia, al concretarse en la institución, serían otra cosa que una exigencia planteada y nunca satisfecha?

Los regímenes en los que hemos vivido desde la Segunda Guerra Mundial y que, con terquedad, perseveran en su esencia son dictaduras cuyos componentes gozan de gran complejidad. No existe otro término, aparte tal vez del de tiranía, para describir a esos siste-

mas donde el resurgimiento del despotismo es seguro, pero donde también, sin embargo, intervienen algunas estructuras y enfoques de modernidad. Unos sistemas que han dado pruebas de su resistencia; coercitivos, pero basados explícitamente en unos valores.

El despotismo tradicional ignoraba a las grandes masas, las sutiles técnicas del reclutamiento; no se cuidaba de justificarse con un proyecto de construcción social ni se basaba en la idea de la soberanía popular. El totalitarismo, en sentido estricto, pone al servicio de una ideología imperiosa un terror no selectivo, sino ciego; apunta al control absoluto de los hombres, incluso en el santuario de la interioridad individual y, generalmente, para desplegarse como potencia, postula una amplia base espacial [17]. En cuanto al fascismo histórico, fenómeno europeo nacido de la guerra y de las dificultades que experimentaron algunas sociedades europeas para llevar a cabo sus cambios modernizadores, se reveló como un sistema orientado hacia el combate y la dominación. En el interior, la violencia fascista se había desencadenado para salvaguardar los intereses privados (agrarios en la Italia de 1920 [18]); cuando menos, no pone en entredicho las estructuras sociales existentes. El fascismo explicita su violencia, la institucionaliza, la justifica y la magnifica. Nada de ello ocurre en los regímenes autoritarios árabes. En cambio, encontramos, parciales y combinados, elementos despóticos, aspiraciones totalitarias, una mentalidad fascista, el poder absoluto recubierto por el factor local, esa modernidad específica del subdesarrollo.

El despotismo oriental, más o menos asociado a la tradición islámica —aunque, básicamente, el Islam rechaza el despotismo y lo considera una anomalía—, se halla presente a la deriva de las profundas aguas del poder árabe. El *Rais* es algo más que la cúspide de una pirámide de poderes, es la soberanía casi monárquica, esa soberanía que hacía que incluso un ministro que posee todos los resortes del poder sea desposeído de su potestad y de su vida por un simple capricho del soberano. Despotismo significa también: secreto de las decisiones, primacía del deseo sobre la ley estable, importancia de las individualidades y, como trasfondo, el placer animal del poder. Encontramos dichos elementos, si bien esporádicos y no sis-

[17] Hannah Arendt, *Le système totalitaire.*
[18] Angelo Tasca, *Naissance du fascisme.*

tematizados, tímidos e inconfesos. Tal vez más claramente, aparecería una continuidad enraizada en la práctica propiamente islámica del poder: la idea de consenso de la comunidad que encarnaría el *Zaim*, ese «imán de los tiempos modernos», como decía Berque. Unidad del poder que expresa una unidad social sin fisuras y que legitima la marginación de cualquier discrepancia. Nunca el Islam político orientalizado admitió la oposición como forma normal de la existencia política. Por ello se hizo siempre rebelión y por eso la rebelión armada fue una dimensión permanente de la historia islámica. Resulta significativo que en la época contemporánea la alternancia en el ejercicio del poder se lleve a cabo mediante golpes de fuerza y conspiraciones exitosas.

En el mundo árabe, el totalitarismo es una aspiración esporádica del grupo dirigente, pero que no se otorga ni puede otorgarse los medios para su realización. Cuando Nasser intentó aglutinar al conjunto de la sociedad dentro de un sistema corporativo, elaboró una ideología sincrética oficial y erigió la inquisición policial como arma común de intimidación, dejó asomar objetivos totalitarios. Cuando Bourguiba pretendió basar la instrucción pública en una historia orientada hacia sus altas hazañas, la obsesión o la tentación de controlar los espíritus manifestaba su ambición de totalidad. No bastaba haber «destourizado» Túnez y, más tarde, «bourguibizado» el Destour, convirtiéndolo en apéndice de su persona; necesitaba someter la totalidad de la actividad económica al control del Estado (lo cual es el designio inconfesable que subyace en el cooperativismo) y, para terminar, marcar con una marca indeleble el alma de la juventud. Lo real debía ser perenne y transparente y la historia mudarse en eternidad. Sin embargo, esta realidad oponía al sueño totalitario su resistencia, pasiva al principio, burlona luego y, al final, francamente despreciativa.

Como movimiento histórico, el fascismo ejerció una indudable atracción sobre ciertas prácticas y cierto pensamiento político árabe. Sobre todo, como tipo ideal, como mentalidad y como organización, pudo dejar sentir su influencia sobre algunos movimientos primordiales (nasserismo, ba'tismo, Neo-Destour), fuera incluso de toda referencia al fascismo histórico.

Los Estados árabes totalitarios más sólidamente establecidos fueron movimientos antes de convertirse en poderes. Como en el

fascismo, encontramos en ellos el llamamiento a las masas frente a los poderes tradicionales, una base social pequeño burguesa, una ideología nacionalista basada en la lucha y el valor de la militancia, una organización estructurada prolongada a veces en diversos apéndices, el uso de la violencia ilegal, la presencia, sobre todo, de un líder carismático y la confusión casi orgánica entre el Estado conquistado y la organización conquistadora. Dichas analogías no bastan para tildar a los regímenes árabes como fascistas puros, pero son suficientes para diagnosticar en ellos gérmenes de fascismo, tentaciones en esa dirección que se reactivan en los momentos de entusiasmo y de urgencia.

Con todo, la verdad de la síntesis autoritaria árabe reside en el carácter específico de la sociedad que ha generado. La época moderna precipitó el estallido de los marcos tradicionales, sociales y mentales sin reemplazarlos por esas dos categorías primordiales de la auténtica modernidad: la industrialización y la instrucción generalizadas en un sentido humanista. El pueblo nació para la historia pasando por una masificación que supuso el desgarro del marco natural y la atomización del individuo. La dialéctica de la dominación colonial hizo emerger de forma artificial —como otredad dominada— la unidad del conjunto social y sobre dicha unidad se instaló el poder unitario de los demagogos. Simultáneamente, se operó una separación sociológica simplista entre una élite disponible ante las responsabilidades y un pueblo-objeto que ejercía de sostén, materia y masa con la que maniobrar. El poder reconquistado se impuso entonces como norma y valor, disipando todas las demás normas y erigiéndose en punto focal y alma de la sociedad. Se es dirigente o se es pueblo y, dado que la autoridad descalificó la actividad civil, o se está dentro del círculo de la autoridad o no se es nada. El mundo exterior reconocía este hecho al plantear la realidad árabe como realidad política, con, a modo de supervivencia, una religión afirmativa y, como trasfondo, la nada social. El acaparamiento del poder, la manipulación de la información y la violencia contra el hombre son el reverso de una única e idéntica realidad: la inflación de lo político y la decadencia de todo lo demás. Si gobernar es ser, dimitir o ser dimitido supone morir, y sigue siendo muy cierto que el autoritarismo es un asunto de instinto o de identidad. Es la voluntad de vivir en todo su esplendor y su crudeza.

La democracia árabe está, por tanto, relegada a un mañana impreciso. Para que nazca, debe hacerlo antes el individuo como universo en sí mismo y como agente activo de su destino; y deben abrirse para él las puertas de lo posible, es decir, el horizonte de una vida digna de ser vivida. Es el sentimiento de que la comunidad nacional es humana y encarna valores, de que condiciona la solidaridad y la disciplina sociales, esa otra base, con el sentimiento existencial de la libertad y la verdadera democracia. Para ello, importa ponerse de acuerdo en un esquema social, estable pero evolutivo, así como en un esquema de civilización; entonces se erigirán instituciones para traducirlas al escenario político. Antes de que culminemos esta tarea, veremos los desgarros, las revoluciones abortadas y los espasmos de una difícil maduración.

Conclusiones

Esta reflexión no pretende ser una doctrina. Sin embargo, aspira a abrir las puertas a una acción alumbrada por aquélla. Se trata de un discurso filosófico y de civilización, prólogo de la toma de conciencia de un nuevo estilo. Pensar la totalidad araboislámica desde sus bases últimas ha sido mi obsesión; amarrarla fuertemente al devenir universal es mi esperanza. ¿Cuál es el balance de tal esfuerzo?

La personalidad araboislámica es algo más que una particularidad cultural: es una identidad histórica y esencial. Se basa en la apuesta profética de lanzar una tradición espiritual autónoma, así como en la apuesta de todos los constructores de la civilización araboislámica, promoviendo un clasicismo autónomo. Conciencia árabe histórico-lingüística y sentimiento islámico difuso —esa ideología de las masas— se entremezclan para formarla, como un complejo poderoso cuyo núcleo duro coincide con la islamidad. En los momentos decisivos y trágicos del pasado reciente, la personalidad araboislámica ha mediatizado el empuje nacional estricto: a ella apeló para dar consistencia al yo alienado, energía a la revuelta y su más secreto sentido a la muerte... No obstante, no pudo ni podría realizarse por sí misma. Por consiguiente, queda algo más que una simple conciencia cultural y algo menos que una entidad nacional políticamente realizada.

Con todo, demasiados signos precursores presagian un formidable renacimiento de la islamidad como para que nos sintamos inclinados a reconocer en aquella personalidad bivalente el fermento de una renovación posible. Ser histórico arraigado en el pasado, alma, rostro, sustancia, la personalidad araboislámica podría, como foco de energía, situarse en la base de un destino árabe al que daría la plenitud del sentido humano, así como una dignidad en el ámbito de la civilización y la cultura. Sin embargo, este destino, encarnación postrera de una personalidad ambigua, sólo sabría construirse sobre un proyecto de desarrollo o de modernidad. A la manera de la Revolución, la unidad-destino sería la suprema clarificación de la historia árabe, su específica vía de integración de la modernidad.

En el mundo contemporáneo, todo concurre para unir y dividir a la humanidad. Si la modernidad nos une, otras potencias tienden a agravar los enfrentamientos histórico-culturales a una escala mucho más amplia que la de los antagonismos nacionales de antaño y lo bastante inquietantes, en todo caso, como para que no nos sintamos concernidos en exceso por el porvenir de lo universal.

Personalidad en el alma y, si es posible, en la historia; universalidad en el devenir: esto significa que interiorizaremos la modernidad en su inspiración, sus esquemas y su movimiento, rechazando las formas particulares. Si Occidente engendró la modernidad, lo hizo recuperando el legado de la humanidad precedente y entregando luego dicha modernidad a lo universal; pero, al cumplir su tarea histórica civilizadora, Occidente siguió fiel a sí mismo: particular y específico, violento a veces, negador del otro y orgulloso.

Desde entonces, la dialéctica árabe ya no consiste en integrar su personalidad en una universalidad histórica imposible, sino en afirmar y asumir el ser histórico al tiempo que se compromete en el futuro. La *actividad* extraerá su energía del crisol de una personalidad liberada, redescubierta, elevada, y dicha personalidad se desplegará con nuevas formas, las cuales tienden hacia lo desconocido, nuestro destino, nuestro horizonte y nuestro futuro común.

La modernidad, esa antihistoria o protohistoria, es lo universal por llegar; y el devenir, la modernidad. Si se plantea lo futuro universal como el medio donde se aglutinarían —sustancias duras, políticas e históricas— las distintas personalidades, tal vez tengamos una posibilidad de escapar a un dilema mortal. Las particularidades no

se fundirían entre sí para constituir lo universal, sino que podrían todas ellas diluirse en ese medio cuando hayamos pasado la página de la historia, tras haber pasado la de la teología. Si la historia sustituye a la teología sólo cuando el ser histórico sustituye al Ser trascendente —retomando y contradiciendo a Malraux—, lo universal no relevará a la historia hasta que el devenir haya absorbido a los seres históricos. Entonces no habrá síntesis, sino disolución. Todo nuestro ser será nuestro devenir, así como nuestro devenir será nuestro ser.

APÉNDICES

BIBLIOGRAFÍA

Abdel-Malek, A., *Egypte société militaire*, París, Seuil, 1962.
——, *Idéologie et renaissance nationale*, París, Anthropos, 1969.
——, *La pensée politique arabe contemporaine*, París, Seuil, 1970.
——, *La dialectique sociale*, París, Seuil, 1972.
Abū Tammām, *Ḥamāsa*, El Cairo, 1929.
Abū Yūsuf, *Kitāb al-jarāŷ*, El Cairo, 1352 H.
Adler, *Le tempérament nerveux*.
'Aflaq, Michel, *Fī Sabīl al-Baʻt*.
——, *Maʻrakat al-Masīr al-Wāḥid*, Beirut.
Al-'Alī, A. S., *al-Tanzīmāt al-iŷtimāʻiya wa-l-iqtisādiyya bi-l— Basra...*, Bagdad.
Alphandéry y Dupront, *La chrétienté et l'idée de Croisade*, París, Albin Michel.
Althusser, Louis, *Pour Marx*, París, Maspero, 1971.
Andrae, Tor, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, trad. fr., París, Adrien-Maisonneuve, 1945.
——, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, trad. fr., París.
Antonius, George, *The Arab awakening*.
Arendt, Hannah *Comment lire le Coran*, introducción a la traducción de Kasimirski.
Aron, R., *Les etapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1967.
Asbahānī, Abū Faraŷ, *Kitāb al-Aghānī*, El Cairo, Dār al-Kutub.
Balāḏurī, *Futūh al Buldān*, El Cairo, 1932.
Balandier, G., *Sens et puissance*, París, P.U.F.
Balandier, G., y col., *Sociologie des mutations*, París, Anthropos, 1970.
Bastide, R., *Sociologie et psychanalyse*, París, P.U.F.
Becker, *Islamstudien*, Leipzig.
Berque, Jacques, *Les arabes d'hier à demain*, París, Seuil.
——, *Les arabes d'hier à demain*, 2ª ed., París, Seuil, 1969.

——, *Le Maghreb entre deux guerres*, París, Seuil, 1962.
——, *L'Egypte, impérialisme et révolution*, París, Gallimard, 1967.
——, «Le Maghreb d'hier à demain». *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1964, y mesa redonda en: *Cahiers de Tunisie*, 1966.
Blachère, Regis, *Histoire de la littérature arabe*, París, Adrien-Maisonnneuve, 1966.
——, *Le Coran*, introducción y traducción, París, Maisonneuve, 1951.
——, *Le problème de Mahomet*, París, P.U.F., 1952.
Bloch, Marc, *La société féodale*, París, Albin Michel, 1949.
Bouhdiba, A., «Le Hammam, contribution à une psychanalyse de l'Islam». *Revue tunisienne des sciences sociales*, Túnez, 1964.
Bourguiba, Ḥabib, *Discours*, Túnez, Ministère de l'Information.
Brockelmann, Carl, *Geschichte des Arabischen Literatur*, Leyde, 1945- 49.
Brown, Carl, *Modern trends in Islam*, inédito.
——, *The surest path*, Cambridge, Massachusetts, 1967.
Brunschvig, Robert; G. von Grünebaum, y col., *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Maisonneuve.
Brunschvig, Robert, *La Berbérie orientale sous les hafsides.*
Bujarī Sahīh, El Cairo.
Bultmann, *Histoire et eschatologie*, trad. fr.
Cahen, Claude, *L'Islam des origines à la conquête ottomane*, París, Bordas, 1970.
——, «L'évolution de l'Iqrâ'», *Annales*, 1953.
——, «Point de vue sur la révolution abbasside». *Revue historique*, 1963.
Camau, Michel, *La notion de démocratie dans la pensée des dirigeants maghrébins*, París.
Carmel Camilléri, *Le test de Louisa Düss...*, Túnez.
Chaibānī, *Kitāb al-Iktisāb*, en Sarajsī, Mabsūt.
Challiand, G., y J. Minces, *L'Algérie indépendante*, París, Maspero.
Chawqī, Aḥmad, *Chawqiyyāt*, El Cairo, 1939.
Daniel, Norman, *Islam and the West*, Edimburgo, 1966.
De Goeje, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, Leiden.
Domenach, J.-M., *Le retour du tragique*, Seuil, París, 1967.
Dufrenne, Mikel, *La personnalité de base*, París, P.U.F.
Dumont, Louis, *Homo hierarchicus*, París, Gallimard, 1966.
Dūrī, A., *Introduction à l'histoire de l'Islam primitif*, en árabe, Beirut, 1961.
Dussaud, R., *Les arabes en Syrie avant l'Islam*, París, 1907.
Engels, *Le rôle de la violence dans l'histoire.*
Esprit, n.º especial 1971: «Réinventer l'Eglise?»
Fanon, F., *Peaux noires, masques blancs*, éd. du Seuil, París, 1971.
——, *Les damnés de la terre*, Maspéro, París, 1961.

Foucault, Michel, *Les Mots et les choses*, París, Gallimard, 1966.
Freud, S., *L'Avenir d'une illusion*, París.
——, *Malaise dans la civilisation*, París, Rev. franç. de Psych., P.U.F., 1970.
——, *Moïse et le monothéisme*, París.
——, *Essais de psychanalyse*, París, Payot, 1963.
Fromm, Erich, *La crise de la psychanalyse*, París, Anthropos, 1971.
Ganiage, *Les origines du protectorat français en Tunisie*, París, P.U.F., 1959.
Gibb, Sir Hamilton, *Les tendances modernes de l'Islam*, trad. fr.
Gibbon, *Decline and fall of the Roman Empire.*
Godelier, *Sur les sociétés précapitalistes*, París, Edit. Sociales, 1970.
Goitein, «The Rise of near-eastern Bourgeoisy». *Cahiers d'histoire mondiale*, 1956.
Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1890.
Grünebaum, G. von, *L'Islam médiéval*, trad. fr., París, Payot, 1962.
Guignebert, Charles, *Des prophètes à Jésus*, París, Albin Michel.
——, *Jésus.*
——, *Le Christ.*
Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, París, Vrin, 1970.
——, *Leçons sur la philosophie de la religion*, trad. fr., París, Vrin, 1971.
——, *L'Esprit du chistianisme et son destin*, París.
Huizinga, *Le déclin du Moyen Age*, trad. fr., París, Payot, 1948.
Hussein, Mahmoud, *La lutte de classes en Egypte de 1945 à 1968*, París, Maspéro.
Hyppolite, Jean, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, M. Rivière, 1968.
——, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, París, Aubier, 1946.
——, *Etudes sur Marx et Hegel*, París, M. Rivière.
Ibn 'Abd Rabbih, *al 'Iqd al-Farīd*, El Cairo, 1928.
Ibn Abī Ḏiāf, *Itḥāf ahl al-Zamān...*, Túnez.
Ibn Faẓtān, *Voyage.*
Ibn al-Kalbī, *Kitāb al-Asnām*, El Cairo.
Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, Beirut.
——, *Kitāb al-'Ibar*, 1961.
Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, Beirut.
Ibn Sa'd, *Ṭabaqāt*, Beirut, 1958.
Iqbāl, Sir Muḥammad, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, trad. fr., París, Maisonneuve, 1955.
Kardiner, Abram, *L'Individu dans sa société*, trad. fr., París, Gallimard, 1969.
Lacouture, Jean, *Quatre hommes et leurs peuples*, éd. du Seuil, París, 1969.
Lacouture, Jean y Simone, *L'Egypte en mouvement*, éd. du Seuil, París, 1956.
Lammens, *L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire.*
——, *Le règne de Yazīd I.*

Laroui, A., *L'Idéologie arabe contemporaine*, París, Maspéro, 1967.
Les temps modernes, número especial sobre «el conflicto árabe- israelí», junio 1967.
L'histoire du Maghreb, París, Maspéro, 1971.
Lewis, Bernard, «Byzance and its neighbours». en *Cambridge medieval history*.
——, «The Islamic guilds». *Economic history review*, 1937.
——, *Les arabes dans l'histoire*, Neuchâtel, La Baconnière, 1958.
Lods, A., *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, París, Albin Michel, 1950.
Lombard, Maurice, *L'Islam dans sa première grandeur*, París, Flammarion, 1971.
——, *Espaces et réseaux du haut Moyen Age*, París, La Haya, Mouton, 1972.
Macciocchi, M. A., *De la Chine*, Seuil, París, 1971.
Malraux, André, *Antimémoires*, París, Gallimard, 1967.
——, *Les chênes qu'on abat*, París, Gallimard, 1971.
Marcuse, H., *Eros et civilisation*, Seuil, París, 1971.
Marrou, Henri-Irénée, *Théologie de l'histoire*, Seuil, París, 1968.
Marx, Karl, *Oeuvres*, París, Gallimard.
Massignon, Louis, *Opera minora*, Beirut, 1963.
Mende, Tibor, *De l'aide à la recolonisation*, Seuil, París, 1972.
Merad, Ali, *Le réformisme musulman en Algérie*, París-La Haya, Mouton, 1967.
Merleau-Ponty, M., *Humanisme et terreur*, París, Gallimard.
——, *Sens et non-sens*, París, Nagel, 1966.
——, *Les Aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955.
——, *Le Visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964.
Mez, A., *Die Renaissance des Islams*, trad. árabe de Abū Rida, El Cairo.
Moore, Clement, *Politics in North Africa*.
Mounier, Emmanuel, *Oeuvres*, París, Seuil.
Mu'allaqāt, Commentaire de Tabrīzī, El Cairo, 1343 H.
Myrdal, Gunnar, *Le défi du monde pauvre*, trad. fr., París, Gallimard, 1972.
Nietzsche, Friedrich, *Par-delà bien et mal*, París, Gallimard, 1971.
——, *Généalogie de la morale*, ibíd.
——, *Considérations intelectuelles*.
Perroy, Edouard, *Le Moyen Age*, París, P.U.F.
al-Qur'ān, ed. de El Cairo.
Renaissance du monde arabe, Coloquio de Lovaina de 1970, Duculot, 1972.
Riadh, Hassan, *L'Egypte nassérienne*,
Ricoeur, P., *Histoire et vérité*, Seuil, París, 1954.
Rachīd Riḏā, *Tārīj Muḥammad 'Abduh*, El Cairo, 1344 H.

Rodinson, M., *Islam et capitalisme*, París, Seuil, 1966.
——, «Bilan des études muhammadiennes», *Revue historique*, 1963.
——, *Marxisme et monde musulman*, Seuil, París, 1972.
Rostow, *Les Etapes de la croissance économique*, Seuil, París, 1962.
Saab, Ed., *La Syrie ou la révolution dans le rancoeur*, París, 1965.
Sartre, J.-P., *L'Etre et le Néant*, París, Gallimard.
——, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960.
Schacht, Joseph, *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford University Press, 1951.
——, *An introduction to islamic Law*, Londres, 1964.
Simon, P. H., *L'Esprit et l'Histoire*, Armand Colin, 1954.
Spengler, Oswald, *Le déclin de l'Occident*, trad. fr., París, Gallimard, 1948.
Ṭaālbī, Abdelaziz, *La Tunisie martyre*, trad. al francés de Saqqa.
Ṭabarī, *Tārīj*, El Cairo, Dār al-Maarif, 1960-69.
Tasca, Angelo, *Naissance du fascisme*, París, Gallimard, 1967.
Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumières*, trad. fr., París, Gallimard, 1972.
Toynbee, Arnold, *L'Histoire, un essai d'interprétation*, París, Gallimard.
Udovitch, A., *Partnership and Profit in early Islam*, Princeton, 1970.
Volney, *Description de l'Egypte et de la Syrie.*
——, *Les ruines.*
Watt, Montgomery, *Mahomet à la Mecque*, trad. fr., París, Payot, 1958.
——, *Mahomet à Médine*, ibid., 1959.
Weber, Max, *Le savant et le politique*, trad. fr., París.
——, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., París, Plon.
Weil, Eric, *Hegel et l'Etat*, París.
——, *Essais et conférences*, París, Plon, 1970.
Weil, Simone, *L'Enracinement*, París, Gallimard, 1949.
Wellhausen, Julius, *Das Arabische Reich und sein Sturz*, trad. árabe de Abū Rīda, El Cairo.
Wittfogel, Karl, *Le despotisme oriental*, trad. fr., París, Minuit, 1964. Prólogo de P. Vidal-Naquet.
Ŷāhiz, *al-Bayān wa-l-tabyīn*, El Cairo, 1926.

GLOSARIO

Adab: En origen, compilaciones para la buena educación del gusto; por extensión, literatura.

'Adl: Justicia.

Afāq. Literalmente, horizontes. Por extensión, provincias, país.

Aga: Grado militar turco.

Agānī: Canciones. El *Libro de canciones* es una gran compilación literaria árabe.

'Alamīn: Término coránico que designa la totalidad del universo, los mundos.

Ansār: Auxiliares. Esta palabra se aplica sobre todo a los medineses que acogieron y sostuvieron al Profeta después de la Hégira.

A'rāb: Arabes nómadas en sentido peyorativo.

Ach'arismo: Doctrina teológica ortodoxa concebida por Ach'arī.

Ayyām al-'Arab: Grandes jornadas de los antiguos árabes (literalmente). Por extensión, gestos y relatos que las celebran.

Badāwa: Condición y vida de los beduinos. Por extensión, vida sencilla y campestre.

Baldī (plur. Baldiyya): En origen, gentes del país (el terruño) o de la ciudad. En Túnez, burguesía urbana; de la capital, en particular.

Ba't: Resurrección; *fī sabīl al-ba't*: en la vía de la resurrección.

Charaf: Condición de notable. Carácter aristocrático.

Chari'a: Ley divina y religiosa islámica.

Chu'ūbiya: Sentimiento nacional y antiárabe persa (siglo IX).

Chiítas: Heterodoxos partidarios de la familia del Profeta y de Alí.

Dār-al-Ḥarb: Dominios de la guerra, territorios exteriores al Califato.

Dār-al-Islām: Dominios regidos por el Islam. Territorios islámicos.

Dīn: Religión.

Dīwān (plur. dawāwīn): Oficina, despacho.

Fajr: Género poético basado en la autoglorificación.

Falsafa: Corriente específica e independiente de la religión de la especulación filosófica.

Fasād: Desorden. Inmoralidad.

Fiqh: Derecho musulmán.

Fuqahā': Juristas. Jurisconsultos.

Ganī: Rico.

Gaib: Término coránico. Desconocido. Misterio.

Ḥadīṯ: Tradición del Profeta.

Ḥaŷŷ: Peregrinación a La Meca.

Ḥamd: Alabanza (a Dios).

Ḥanīf (plur. ḥunafā'): Buscadores de Dios durante el pre- Islam.

Ḥanafī: Escuela jurídica islámica nacida en Iraq en el siglo VII.

Ḥayā': Pudor viril.

Ḥilm: Dominio de sí mismo. Perdón de las ofensas.

Hudā: Dirección hacia el bien.

Hudūd: Castigos físicos impuestos por el Corán.

'Ilm: Saber. Ciencia.

Iqṭā': Falso feudo concedido por el Estado a los militares.

Iŷtihād: Esfuerzo interpretativo del legado religioso.

Jarāŷ: Impuesto territorial.

Jāriŷíes: Sectarios del jāriŷismo, movimiento puritano y revolucionario.

Kalām: Especulaciones teológicas racionalistas.

Kitāb: Libro.

Kufr: Negación de Dios. Infidelidad.

Kuttāb: Plural de Kātib, escriba.

Majd: Nobleza de ascendencia.

Majzén: Tribus o categorías sociales servidoras del Estado.

Mālikíes: Discípulos de Mālik, jurista árabe del siglo VIII.

Mawlā (plur. mawālī): Converso extranjero integrado por un vínculo de clientela a las tribus árabes.

Melk o *Milk:* Propiedad privada.

Mīṯāq: Constitución egipcia promulgada por Nasser.

Muhāŷirūn: Emigrados. Específicamente, compañeros del Profeta que emigraron con él de La Meca a Medina.

Muqṭa': Beneficiario de un «feudo».

Muruwwa: Ideal de nobleza y humanismo árabes.

Mu'tazila (ismo): Escuela especulativa que anteponía la razón al conocimiento de Dios y a la religión.

Nasab: Linaje.

Qarmatismo: Movimiento revolucionario de inspiración chiíta.

Qaṭi'a: Concesión otorgada por el Estado en plena propiedad.
Qawmiyya: Nacionalidad; sobre todo, desde una perspectiva unitaria.
Qibla: Dirección de la plegaria (La Meca).
Quraichíes: Tribu de origen del Profeta.
Raḥma: Misericordia.
Sabbaḥa: Cantar alabanzas a Dios.
Sunna: Tradición. Ortodoxia.
Tawḥīd: Unicidad de Dios.
Waḥiy: Inspiración, revelación proveniente de Dios.
Walā': Vínculo de clientela.
Ŷāhiliyya: Época preislámica en Arabia. Edad de la Ignorancia y la Violencia.
Ŷihād: Esfuerzo guerrero para defender y propagar el Islam. Lucha en los senderos de Dios.
Ŷinns: Genios. Espíritus.
Zeītūna: Universidad islámica tunecina.

TRANSCRIPCIÓN Y PRONUNCIACIÓN DE LAS PALABRAS ARABES

La transliteración aquí usada se ha simplificado.

El apóstrofe ' delante o detrás de una vocal es la *hamza*; el apóstrofe ' delante de una vocal es el *'ayn* o laringal.

Vocales: largas: ā, ī, ū; la u transcribe el francés ou.

Consonantes: La *ḏ* expresa un sonido idéntico a *th* en *the*; la *ẓ* evidenciada es una dental enfática; la *ŷ* transcribe la *j* francesa; la *ḥ* evidenciada es una aspirante sorda como en Mohammad; la *j* expresa un sonido idéntico al de la *jota* española; la *q* es una oclusiva de la glotis; la *ṣ* es una silbante enfática; la *t* evidenciada es una *t* enfática; la *th* equivale a la *th* inglesa en *thick*.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Gráficas Lormo, S. A.,
en el mes de diciembre de 1996